Elementos

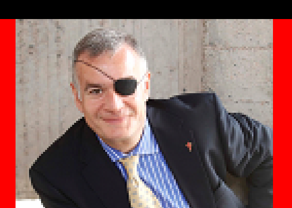
Metapolítica para una Civilización Europea Nº 62



REVISAR A SPENGLER
EL FUTURO YA ESTÁ AQUÍ



Alain de Benoist
Oswald Spengler. Una introducción



José Javier Esparza
Revisar a Spengler. ¿De la filosofía de la vida a la filosofía de la crisis?

Elementos

Metapolítica para una Civilización Europea

Director:
Sebastian J. Lorenz

sebastianjlorenz@gmail.com



Elementos Nº 62

REVISAR A SPENGLER
EL FUTURO YA ESTÁ AQUÍ

http://urkultur-imperium-europa.blogspot.com.es/

Sumario

Oswald Spengler. Una introducción

Alain de Benoist

*L*os adversarios de la ideología del progreso a menudo creen, sin razón, que ésta se limita a concebir la historia bajo una forma lineal, llevando la humanidad hacia un futuro siempre mejor, y como consecuencia a valorizar lo nuevo en tanto que nuevo, es decir, a desvalorizar constantemente la autoridad del pasado en nombre de las promesas del futuro. Olvidan que esta característica posee un corolario: la idea de que las civilizaciones son inmortales. Nacen, crecen y se desarrollan, pero ninguna ley ni razón objetiva exige que envejezcan ni mueran. Esta idea optimista se encuentra entre muchos adversarios de la ideología del progreso, que la toman prestada, sin darse cuenta de que ello es uno de sus presupuestos fundamentales. Por cierto, muchos de ellos se inquietan regularmente por las amenazas que pesan sobre la civilización occidental, pero creen, en general, que bastaría con ser precavidos para que esta civilización encuentre al mismo tiempo una esperanza de vida ilimitada.

Es la idea a la que se opone radicalmente Spengler. Largamente expuesto en *La Decadencia de Occidente*, su enfoque "physiognomique" de las culturas -se trata de cercar la "fisonomía" de sus formas históricas- nos dice que las civilizaciones son mortales, que pueden morir y que tal es su destino común. No son pueblos o épocas, sino culturas, irreductibles las unas a las otras, los motores de la historia mundial. Estas culturas no son creadas por pueblos, sino, al contrario, son los pueblos los que son creados por las culturas. La Antigüedad, por ejemplo, es una cultura separada, similar pero totalmente distinta de la cultura "fáustica" occidental. Todas las culturas obedecen a las mismas leyes orgánicas del crecimiento y de la decadencia. El espectáculo del pasado nos informa, pues, sobre lo que todavía no ha sucedido.

Cuesta hoy imaginar el impacto que la aparición del primer tomo de *La Decadencia de Occidente* (1918) tuvo, primero en Alemania, luego en el mundo entero. Y, sin embargo, pocos autores que han alcanzado tal fama han sido olvidados tan rápidamente. Desde los años 1930, la estrella de Spengler comienza a dejar de brillar, para oscurecerse totalmente después de la Segunda Guerra mundial. Pero, en realidad, el "debate alrededor de Spengler " *(Streit um Spengler)* descansa, en gran parte, en malentendidos a los que él mismo contribuyó a mantener, por la particular mezcla de sus observaciones científicas, históricas, políticas y poéticas a la vez.

Muchos reproches tradicionalmente dirigidos a Spengler están lejos de comportar la adhesión. Para comenzar, por lo que se refiere a su "pesimismo": no hay "pesimismo" en establecer un diagnóstico. En el título de su libro, así como él mismo lo subrayó, la palabra "decadencia" podría ser reemplazada por la de la "finalización". Otros sostuvieron que la afirmación spengleriana, según la cual las culturas son incommensurables se encuentra con una aporía (enunciado que contiene una inviabilidad de orden racional), porque no se puede decir, a la vez, que todas ellas son incommensurables y pretender comprenderlas. En un momento del coloquio de Cérisy, en 1958, Raymond Aron declaraba: "Spengler puede explicar todo, salvo su propia historia. Porque, en la medida en que tiene razón, tiene la culpa. Si las sociedades, las culturas, no pueden comprenderse, el hombre que no puede existir, es Spengler que las comprende todas". El argumento no es otro, para Spengler, que las grandes culturas, por muy incommensurables que puedan ser, no presentan la misma morfología y obedecen todas históricamente a las mismas leyes.

Puesto en duda por Keyserling, el carácter profético de los puntos de vista de Spengler ha sido ampliamente celebrado, en cambio, por muchos otros autores. No podríamos negar tampoco el carácter premonitorio de *Años Decisivos*. Por cierto, Spengler subestimó totalmente a los Estados Unidos como gran potencia. Ponía, en cambio, grandes esperanzas en Rusia, subrayando su extrañeza radical con relación a Europa occidental. "Los

rusos no son en absoluto un pueblo a la manera del pueblo alemán o inglés", escribía en *Prusianismo y socialismo* (1919). "Llevan en ellos, como los germanos en la época carolingia, la virtualidad de una multitud de pueblos futuros. Los rusos son la promesa de una cultura que llega en el momento en que las sombras de la noche se alargan sobre Occidente".

Pero, de Eduard Spranger a Theodor W. Adorno, el principal reproche dirigido a Spengler se refiere evidentemente a su "fatalismo" y a su "determinismo". La cuestión es saber hasta qué punto el hombre es prisionero de su propia historia. ¿Hasta el punto de no poder jamás modificar su curso? Es ahí donde el debate comienza. Arnold Toynbee, al que se le compara a menudo con Spengler, negaba que se pudieran comparar las culturas con organismos vivos. Spengler, que presenta y defiende la tesis inversa, afirma que la civilización es el destino inevitable de una cultura, hecho que marca también el estadio terminal. ¿Hay que pensar en esta tesis en la época de la globalización? ¿Qué será de la civilización occidental, hoy universalizada, aunque parece menos amenazante que para todas las culturas del mundo todavía subsistentes? ¿Y qué significa este término de "Occidente" que, en el curso de la historia, cambió a menudo de sentido?

"Todas mis ocupaciones políticas, decía Spengler, no me proporcionaron ningún placer. La filosofía, he aquí mi dominio". Decía también que " tener la cultura " era una cuestión de actitud - y de instinto.



Oswald Spengler, el hombre que veía más lejos

Rodrigo Agulló

*T*oda buena familia que se precie cuenta, al menos, con un pariente maldito: ese tío, primo o hermano cuya existencia se prefiere pasar por alto, y al que todos se refieren de tapadillo, como si su sola mención bastase para conjurar una presencia intempestiva. Entre la familia de los pensadores del siglo XX, pocos miembros tan intempestivos ha habido como Oswald Spengler.

Y no será por falta de éxito, o por la escasa repercusión de su obra. En los años posteriores a la primera guerra mundial, su obra principal —*La decadencia de Occidente*— vendió miles de ejemplares y encendió considerables polémicas, catapultándole a la fama como autor de uno de los mayores best seller filosóficos de todos los tiempos. Pero el éxito no implica la aquiescencia: Spengler concitó en sus obras la enemistad de casi todas las corrientes ideológicas de la época: liberales, cristianos, socialdemócratas, nazis y bolcheviques. No está nada mal.

Hoy en día Spengler es, quizá más que nunca, una lectura poco menos que inconfesable. A ello contribuye no poco la sombra de ambigüedad que, como en el caso de los otros pensadores de la Revolución conservadora alemana, enreda a su obra en el nudo de responsabilidades de todo lo que aconteció después. Un equívoco que conviene despejar.

Spengler fue, no cabe dudarlo, un crítico acerbo del parlamentarismo, del liberalismo y de la democracia. Pero no en cuanto formas de gobierno per se, sino más bien en cuanto que en ellas veía factores de erosión de lo que él denominaba «tradición»: ese conjunto de fuerzas sociales, de autoridad de las instituciones y de instinto de conservación que permiten que un pueblo se mantenga en forma, esto es, que cumpla un determinado papel en la historia. Que ese instinto era para

él lo esencial se pone de relieve, por ejemplo, en los repetidos elogios que en *Los años decisivos* y otras obras dedica a Gran Bretaña —esa cuna del democratismo— cuando señala que «el pueblo inglés, por muy "liberalmente" que hablara o pensara, ha sido en la práctica el más conservador de Europa […] en el sentido de mantenimiento de todas las formas de poder del pasado, hasta en sus más mínimos detalles ceremoniales; […] mientras no se vislumbraba una forma nueva más fuerte, se conservaban todas las antiguas: los dos Partidos, la manera en que el Gobierno se mantenía independiente del Parlamento en sus decisiones, la Cámara Alta y la Realeza como factores contemporizadores en situaciones críticas. Ese instinto ha salvado una y otra vez a Inglaterra». Porque para Spengler lo más importante no era ésta o aquella fórmula política, sino una actitud que él denominaba «disciplina del alma».

Se trata de una posición —la reivindicación de un determinado tipo humano, la adhesión a un ideal aristocrático de excelencia— en la que Spengler coincidió con los otros integrantes de la llamada Revolución conservadora de la Alemania de Weimar. Algo que, en aquél contexto, sólo podía llevar a un corolario lógico: a la hostilidad frente a la turba en camisa parda, frente al imperio de la demagogia y de la fuerza bruta.

A lo largo de varios años los integrantes de la Revolución conservadora fueron expresando su lejanía del nazismo en variedad de formas, y con mejor o peor fortuna personal. Spengler fue el primero en hacerlo —no en vano él veía más lejos— y lo hizo con un inusual coraje, en su obra Los años decisivos. Publicada en agosto 1933 —¡cinco meses después de la toma del poder por los nazis!—, esta obra fue calificada, ya en el momento de su publicación, como «el primer asalto ideológico de gran envergadura contra la concepción nacional-socialista del mundo», y muchos años más tarde como «el único manifiesto de la resistencia interior conservadora aparecido bajo el Tercer Reich».

En efecto: lo primero que llama la atención en esta obra es la cuidadosa omisión —hay silencios muy estridentes— de toda referencia al «salvador providencial» que unos meses antes había tomado el poder en Alemania, ¡y ello precisamente en un libro que afirmaba que «Alemania está en peligro»! Pero mucho más sorprendentes son las alusiones inequívocamente hostiles al na¬zismo que salpican continuamente el libro, alusiones que tal vez sólo por venir de Spengler —el *kultukritiker* de celebridad internacional— pudieron ver la luz en letra impresa.

Las referencias son abundantes. Si bien al comienzo del libro Spengler —adversario furibundo del régimen de Weimar— afirma que «nadie podía desear más que yo la revolución nacional de este año», no tarda en cambiar el tono. Así, en referencia a las revoluciones, afirma: «advienen al poder elementos que consideran como resultado el disfrute del poder, y quisieran eternizar un estado que sólo momentáneamente es tolerable. Ideas excelentes son extremadas por los fanáticos hasta su anulación en lo insensato». Sobre la toma del poder por los nacionalsocialistas señala: «Me alarma verla celebrada diariamente con tanto estrépito», y «no es tiempo ni ocasión de embriaguez y sentimiento de triunfo. ¡Ay de quienes confundan la movilización con la victoria!». Escribe igualmente que «el pueblo de los poetas y los pensadores está en vías de convertirse en un pueblo de charlatanes y agitadores», y precisa: «los mismos eternos adolescentes han retornado hoy, inmaduros, sin experiencia ninguna ni voluntad de acumularla, pero escribiendo y hablando a troche y moche sobre política, entusiasmados con los uniformes y las insignias y llenos de una fe fanática en una teoría cualquiera. […] Sólo en masa se sienten a gusto, porque en ella pueden amortiguar, multiplicándose, el oscuro sentimiento de su debilidad. Y a esto le llaman superación del individualismo».

Igualmente ominosas a los oídos nacionalsocialistas debieron sonar las consideraciones de Spengler sobre el término «raza»: «la pureza de raza es un término grotesco ante el hecho de que, desde hace milenios, todas las estirpes y las especies se han mezclado»; y «el que habla demasiado de raza no tiene ya ninguna». En cuanto al porvenir del Reich hitleriano, Spengler no se

hacía mayores ilusiones: «Alemania está en peligro. Mis temores por Alemania no han disminuido». Y por si no quedaba suficientemente claro, especificaba: «los nacionalsocialistas creen poder arreglárselas sin el mundo y contra el mundo, y edificar sus castillos en el aire sin una reacción, silenciosa cuando menos, pero muy sensible, del exterior». Ya en clave abiertamente profética, anunciaba: «toda revolución empeora la situación política exterior de un país, y sólo para hacer frente a ésta son necesarios estadistas de la categoría de Bismarck. Estamos quizá ya próximos a la segunda guerra mundial». Unos años después de escribirslo, Alemania era un campo de ruinas.

El éxito del libro, inmediatamente reconocido como un ataque contra el régimen, fue fulminante. La reacción no se hizo esperar: a partir de septiembre 1933 las menciones a Spengler en la radio fueron prohibidas, así como toda discusión pública sobre su obra. Se emprendió una campaña de prensa contra él, y los turiferarios del régimen publicaron refutaciones y libros condenatorios. Spengler murió tres años más tarde. La publicación de sus obras nunca fue prohibida, si bien durante el resto del período hitleriano —y durante muchos años después— su obra fue rodeada por un muro de silencio.

[Los últimos años de la vida de Spengler fueron difíciles. En la «noche de los cuchillos largos» del 30 de junio 1934 (la purga en la que el régimen eliminó al ala izquierda del NSDAP y a parte de su oposición de derecha) varios amigos de Spengler son asesinados, entre ellos el abogado Edgar J. Jung —dirigente de los «jóvenes conservadores»— y el compositor y crítico musical Wili Schmid. En nueva muestra de coraje, Spengler pronunciará el elogio fúnebre de este último. En 1935 dimite del Comité director del «Archivo Nietzsche» para protestar por la nueva orientación de esta institución, dirigida por la hermana del filósofo, la pro-nazi Elisabeth Förster-Nietzsche. Los ataques en la prensa se suceden y algunos amigos le aconsejan exiliarse, a lo que siempre se niega. Sus cartas y papeles privados dan buena fe de la repugnancia que le inspira el nacional-socialismo, «ese pseudo-socialismo que no es más que uniformización», ese «Reich de los mil años que no será más que un Reich de los mil días». Spengler muere en Munich de un ataque cardíaco, el 8 de mayo 1936, a los 56 años de edad. Durante unos meses corre el rumor de que ha sido asesinado por los nacionalsocialistas, extremo que nunca ha sido confirmado. (Alain de Benoist, *Oswald Spengler et le IIIº Reich*, Nouvelle École, nº 59-60, 2010).

El desprecio de Spengler por el nazismo parte de razones de fondo, que atañen al núcleo de la filosofía que desarrolla en *La decadencia de Occidente*. Desde su peculiar morfología de la historia —desde una visión que engloba milenios—, el nazismo no pasa de ser un accidente, un actor irrelevante, incapaz de tomar la medida de las fuerzas en juego: «un movimiento acaba de iniciarse, no de lograr su fin, y esta sola iniciación no ha cambiado en nada las grandes cuestiones de la época, que no atañen únicamente a Alemania, sino al mundo entero, ni son cuestiones de estos años, sino de todo un siglo». Desde esa perspectiva, el nazismo no sólo no es la solución —el fascismo sería, a lo sumo, una «fase transitoria»—, sino que es una ilustración de los males que se denuncian: «el fascismo tiene su origen en la chusma de las ciudades», es un producto del instinto de rebaño, del hombre-masa; es por tanto otra forma de nihilismo, un síntoma más de decadencia.

Y es que el centro de las preocupaciones de Spengler es la decadencia. Una decadencia que se entiende no como un acontecimien¬to cataclísmico —como una especie de hundimiento del Titanic—, sino más bien como un lento y grandioso sol poniente [La palabra empleada por Spengler —Untergang, crepúsculo— es, en este sentido, reveladora. Tiene también el sentido de «maduración» o «cumplimiento». (Alain de Benoist, *Oswald Spengler, une introduction*, Nouvelle École, nº 59-60, 2010). La idea clave es que las culturas son organismos dotados de un «alma» específica, alma que las sostiene y que les dota de una forma. Ahora bien: cuando esa alma ha cumplido la suma entera de sus posibilidades, la cultura muere. Y no se puede escapar a ese destino. Al igual que las plantas, los animales y los hombres, cada cultura lleva inscrita en su código genético la certeza de su desaparición.

El mundo que conocemos —nos viene a decir Spengler— perecerá, y con él todas las conquistas que creemos garantizadas, todos los avances que estimamos irreversibles. Adiós por tanto al mito del «progreso». La obra de Spengler es un intento de comprender esa dinámica que nos arrastra, querámoslo o no, así como de atisbar los síntomas del inevitable declive de eso que él llama Occidente, y que se refiere en realidad a Europa.

Una perspectiva ciertamente melancólica. Un orden rígido de fatalidades irreversibles, una cosmovisión omnisciente que enumera las culturas, las estudia como un entomólogo, las divide en fases de juventud, madurez, primavera, otoño… para estudiar sus correspondencias y paralelismos, y para diagnosticar los signos anunciadores de su extinción. Un empeño a escala épica que parece chocar de bruces con nuestra realidad posmoderna, donde lo que prima es el conocimiento minimalista y fragmentario: época de ingravidez inducida en la que nadie se arriesga a proponer una «cosmovisión» —ni falta que hace. ¿Es melancolía, acaso, lo que necesitamos? ¿Qué sentido tiene, hoy en día, leer a Oswald Spengler?

Sí, hoy más que nunca Spengler es un intempestivo. Un agorero inoportuno, un aguafiestas que viene a decirnos lo que no necesitamos oír, y que además nos lo dice en un tono que chirría en nuestros oídos. La prosa de Spengler abunda en conceptos como mundo blanco, raza, populacho, tradición, noble, vulgar, fidelidad, honor, deber, sangre, destino. ¿Hay acaso algo más pasado de moda que la idea misma de «decadencia»?

Para acercarse a Spengler, el lector actual precisa de un esfuerzo suplementario: el de liberarse de los preservativos mentales de la corrección política. El de situarse en una dimensión donde las palabras recuperen la inocencia perdida. Porque los prejuicios del día no bastan para dictaminar si una palabra es culpable o inocente: eso dependerá de los significados que se atribuyan a la misma. Y además, eliminemos o no la palabra, la realidad es terca y permanece, aunque la designemos con otro término que nos guste más.

Tomemos por ejemplo el término decadencia. Decir que «vivimos en una sociedad decadente» o que «Europa está en decadencia» parece hoy cosa de reaccionarios recalcitrantes. Pero es preciso discernir el sentido que Spengler le da a este término. Para Spengler la decadencia supone el agotamiento del alma de una cultura, la fase en la que la cultura ha pasado de ser realidad orgánica a mera organización: construcción utilitaria en la que la racionalidad instrumental reemplaza el alma del organismo. Es el paso de la Cultura a la Civilización. ¿Cuáles son las características de la civilización? Ésta es la fase en la que el progreso científico y tecnológico predomina sobre las creaciones espirituales, en la que éstas pierden sus fuentes de inspiración genuinas para devenir formas de entretenimiento social (*panem et circenses*); es la fase en la que las artes se reciclan en variaciones infinitas sobre un déjà-vu que ya nada tiene de original: las nostalgias barrocas, las fantasías exóticas, el eclecticismo y la mezcla de culturas; es la época en la que todo se monetariza, y en la que los valores mercantiles son el lenguaje universal. La civilización tiene siempre un carácter urbano, intelectual e impersonal, es la era de la mecanización y de la aseptización total de la vida humana.

Ahora bien, ¿no son todas éstas, entre otras muchas, características de lo que ha venido en llamarse posmodernidad? Spengler habla del «agotamiento del alma» de las culturas. Y ésta se manifiesta en una racionalización de todos los órdenes de la vida, lo que a su vez provoca la destrucción de los vínculos sociales, de los sentimientos, de las costumbres y de las creencias tradicionales. Las autoridades se cuestionan, las estructuras se desploman, y todo aquello que los ancestros habían legado como grande y vigoroso se anquilosa y se petrifica, para después hundirse y disolverse. Es la época del igualitarismo y de la homogeneización. Es la época del hombre desarraigado, del hombre-nómada, de las vidas fragmentadas, de individuos flexibles y adaptables como partículas elementales, listos para abandonar sin remordimientos lealtades y compromisos en un cálculo constante de

beneficios y costes — siempre bajo el signo de la incertidumbre.

Ahora bien, todo esto…, ¿no es lo que la sociología posmoderna ha dado en llamar tiempos líquidos? ¿Y si la posmodernidad y los tiempos líquidos no fueran sino formas contemporáneas de designar la decadencia? ¿Y si sustituyéramos la palabra decadencia —hoy pasada de moda— por la palabra liquefacción, aderezada, eso sí, al gusto del día y con las bendiciones de la sociología posmoderna?

Las palabras cambian, la realidad siempre es la misma…

Tomemos otra palabra muy usada por Spengler: raza.

En *Los años decisivos* Spengler aclara: «cuando aquí hablamos de raza no es en el sentido que hoy está de moda entre los antisemitas de Europa y América, esto es, en un sentido darwinista, materialista. La pureza de raza es un término grotesco». A Spengler el sentido biológico o zoológico del término no le interesa —eso es algo que, en su caso, sólo atañe a la ciencia— y afirma que «ningún pueblo fue nunca llevado al entusiasmo por este ideal de pureza racial», algo que, expresado entre el delirio nacionalsocialista, tenía todo el valor de un desafío.

Spengler apunta a la «raza» como una cualidad espiritual. Tener raza significa para él «un sentido cósmico y direccional», «una percepción de armonía con el Destino», una «vitalidad acompasada al ritmo del Ser histórico». Los pueblos fuertes, los pueblos nobles tienen raza. Y —añade en Los años decisivos— «precisamente las estirpes guerreras, y por lo tanto sanas y ricas en porvenir, han acogido en sí gustosas al extranjero cuando éste era "de raza", cualquiera que fuese la raza a que perteneciera». Porque «lo que importa no es la raza pura, sino la raza fuerte que un pueblo integra». En suma, tener raza supone para Spengler la fortaleza mental de quien se reconoce en armonía con un orden superior. Sólo en este sentido cabe interpretar la famosa imagen con la que cierra El hombre y la técnica: la del vigía que permanece en su puesto frente a la erupción del Vesubio, porque nadie le ha licenciado. El soldado de Pompeya: eso es tener raza.

¿Por qué leer, hoy en día, a Oswald Spengler?

El autor de *La decadencia de Occidente* escribió en una ocasión que su obra estaba dirigida a los hombres de acción —y no a los críticos— y que su objetivo era presentar una imagen del mundo que nos pueda acompañar en la vida, más que ofrecer materia de cavilación a los filósofos profesionales. Y en la introducción a Los años decisivos afirmaba: «yo no doy una imagen optativa del porvenir, y menos aún un programa para su realización, sino una imagen clara de los hechos tal y como son, tal y como serán. Veo más lejos que otros.» Si, como ya hemos hecho, comparamos sus descripciones de la «civilización» con nuestros tiempos «posmodernos» y «líquidos», no podemos sino otorgar algún crédito a sus palabras. Su perspectiva morfológica del devenir histórico —junto con una extraña capacidad de percepción— le permitió expresar intuiciones de un alcance y una profundidad inusitadas. Lo que Spengler nos ofrece es una cartografía del ciclo de las civilizaciones, la posibilidad de acotar el punto donde nos encontramos para comprender aquello a lo que nos toca atenernos.

Entendámonos, nadie puede anticipar el porvenir, ni siquiera Spengler. En sus prognosis hay insuficiencias y errores. Pero lo que sí fue es un observador extraordinariamente agudo, y a veces, incluso cuando se equivoca, acierta.

Para Spengler, Los años decisivos son la época tumultuosa que comienza a partir de la Primera Guerra Mundial, y en la que se despliegan los dos fenómenos que trata de analizar en esta obra: la «revolución mundial del mundo blanco» y la «revolución mun¬dial de color». La primera consiste en la revuelta de las masas urbanas contra las élites tradicionales; la segunda en una revuelta a escala mundial destinada a poner fin a la supremacía occidental. Spengler comete errores. Por ejemplo, el análisis de la «revolución de color» es demasiado simplista, y tiende a considerar lo que hoy llamamos el

«Tercer Mundo» como algo homogéneo, en contraposición a un Occidente también homogéneo. Y la alian¬za hipotética que vislumbra entre el proletariado occidental y el Tercer Mundo no ha llegado a materializarse, salvo en casos muy puntuales. Tampoco consiguió anticipar la deriva reformista de las sociedades occidentales y el debilitamiento «consensual» de la lucha de clases.

Entre las partes del libro que peor han envejecido están aque¬llas en las que expresa su inquina contra el Estado de bienestar —al que considera síntoma de una vitalidad en declive— y contra las luchas sindicales. Son páginas que tienen un cierto tono de monserga reaccionaria. Pero incluso aquí es preciso reconocerle intuiciones acertadas. No hay más que ver su diagnóstico sobre el declive de la responsabilidad individual, y su alusión a procesos que sólo se generalizarían décadas más tarde: el frenesí reivindicativo frente a un Estado reducido a máquina asistencial, la hipertrofia del victimismo, la deriva sentimentalista del discurso político: fenómenos todos ellos concomitantes a esa infantilización social y a esas patologías depresivas tan características de nuestras sociedades posmodernas.

El análisis del libro adquiere ribetes proféticos al predecir —con dos décadas de anticipación— el movimiento descolo¬nizador; al señalar que el Islam, con su dogmatismo guerrero y viril, se impondría sobre el cristianismo en el Tercer Mundo; al constatar que las grandes potencias emergentes —Estados Unidos, Rusia, Japón, Tercer Mundo— son extraeuropeas, y que es en la interacción entre ellas —en eso que después se llamaría «política de bloques»— donde reside el mayor peligro para Europa; al anunciar la despoblación del campo y el crecimiento urbano; al alertar sobre las deslocalizaciones industriales hacia el Tercer Mundo; al anticipar el papel decisivo que la especulación financiera tomaría en detrimento de la economía productiva; al describir el advenimiento de lo que después ha dado en llamarse la «sociedad del espectáculo» (su crítica del *panem et circenses*); al predecir el envejecimiento demográfico de Europa.

Spengler reserva sus críticas más acerbas a la arrogancia de la «inteligencia urbana desarraigada», a los «intelectuales», a los líderes de opinión y a los medios de comunicación. No ahorra referencias —en una época en la que todavía no se sabía gran cosa— a ese «reino del terror» que era el régimen soviético, del que anunció su fase imperialista y su política de alianzas en el Tercer Mundo. Con singular perspicacia anunció que, a pesar de sus crímenes, ese régimen mantendría intacto su prestigio entre los intelectuales y las masas de occidentales deseosos de creer en utopías. Sus páginas dedicadas al evangelio de la «lucha de clases» («nada aglutina más ni mejor que el odio») son un análisis de ese latido poderoso que recorre el curso inmemorial de la historia, y que ya Nietzsche identificó como uno de sus más eficaces motores: el resentimiento. La guerra de clases, señala Spengler, es un fin sin porvenir: «no es la construcción de algo nuevo, sino la destrucción de lo existente. La desmoralización metódica es su instrumento, así como la creación de «la clase» como elemento de combate. Y si ésta no existe, tiene que ser creada». Aseveración esta última que podría mover a reflexión, a tenor del celo con el que algunos hoy insisten en que Europa se constituya en puerto de llegada para todos los desposeídos de la tierra…

No obstante, tampoco parece que, para Spengler, la hidra revolucionaria vaya a tener la última palabra. En líneas un tanto ambiguas señala que «la revolución mundial, por fuerte que sea en su comienzo, no termina en victoria o derrota, sino en resignación de las masas empujadas hacia adelante. Sus ideales no son controvertidos; se hacen tediosos. Acaban por no mover a nadie a molestarse por ellos. […] Una sociedad "no burguesa" sólo puede ser mantenida por el terror, y sólo por un par de años; al cabo de ellos todo el mundo está harto de ella, sin contar con que mientras tanto los jefes obreros se han convertido en nuevos burgueses». ¿Acaso vislumbraba Spengler el crepúsculo del «socialismo real», la insostenibilidad última de un sistema basado en la coerción, el íntimo deseo de las masas proletarias de llegar a ser burgueses? De hecho, añade: «El siglo del culto al obrero —1840 a 1940— llega irrevocablemente a su fin.

Quienes hoy cantan “al obrero” es que no han comprendido la época. El trabajador manual se reintegra al todo de la nación, no ya como su niño mimado, sino como la clase más baja de la sociedad urbana. Las antítesis elaboradas por la lucha de clases vuelven a ser diferencias permanentes de alto y bajo, y todos se satisfacen con ello». Al final, las tensiones se diluyen en el panem et circenses de una nueva época. Y Spengler pone el dedo en la llaga al subrayar la identidad pequeño-burguesa común al comunismo y al capitalismo, unidos ambos en su visión economicista de la realidad: «El “capitalismo” y el “socialismo” tienen los mismos años, son íntimamente afines, han surgido de la misma manera de ver las cosas y se hallan tarados con las mismas tendencias. El socialismo no es más que el capitalismo de la clase inferior».

Quizá el error más llamativo de Spengler —o el que más a menudo se le achaca— es su predicción de una desintegración general de los sistemas parlamentario-partitocráticos y el advenimiento de un nuevo «Cesarismo». Así como en la antigua Roma el ciclo de revoluciones y guerras civiles que comenzó tras las guerras de Aníbal y con los hermanos Graco en el siglo II a.C. desembocó finalmente en el Imperio de Augusto, de igual modo las convulsiones de Occidente en los siglos xix y xx marcan el fin del orden tradicional y el paso a una fase de «civilización» que deja la vía libre al advenimiento del Cesarismo.

Spengler describe el Cesarismo como la era del imperialismo, del materialismo, de la supremacía de la técnica, del poder de los medios de comunicación. Es la época de la «religiosidad segunda»: formas degeneradas de la experiencia religiosa, hechas de amalgamas y sincretismos. Es la época de la muerte del espíritu que originariamente animaba a los pueblos: las instituciones políticas tradicionales, si bien se mantienen formalmente, ya no tienen ni significado ni peso específico, y el único factor determinante es el poder frío, tecnocrático, lejano, ejercido de forma personal por el César.

Esta predicción de Spengler, que en su día hizo pensar en figuras como Lenin o Mussolini, se habría visto desmentida por los hechos: por la derrota de los totalitarismos y por el triunfo final de las democracias parlamentarias. Sin embargo, una lectura más atenta nos lleva a replantear su pertinencia actual en algunos aspectos. ¿Qué pensar de esta idea en el contexto de la globalización, o de la supremacía imperial de los Estados Unidos? ¿Acaso las instituciones democráticas no se han visto eclipsadas por la «gobernanza», por el poder entre bastidores de los expertos, por las fuerzas del dinero? ¿Acaso no existe una casta internacional cuyo poder se ejerce por encima de fronteras y controles políticos? ¿Acaso no nos estamos deslizando hacia un «nuevo régimen» que algunos ya han denominado invierno de la democracia? ¿Acaso no se da hoy un clamor creciente por una «democracia real»? ¿O qué pensar de su idea de la «religiosidad segunda», a la vista del espiritualismo *new age* elaborado a gusto del consumidor? En una obra política de gran repercusión, los autores neomarxistas Antonio Negri y Michael Hardt afirmaban, hace pocos años, que nos encontramos en plena época del Imperio: el viejo orden de los Estados-nación ha sido sustituido por una gobernanza global sin límites espaciales o temporales, por una máquina biopolítica mundializada que no conoce un «exterior» a la misma. Cierto, todo esto no es el Cesarismo del que hablaba Spengler, pero en algunos aspectos no deja de recordarnos su descripción.

No en vano la obra de Spengler —tan propicia a múltiples lecturas— ha podido ser considerada como una suerte de Cafarnaún de intuiciones de gran calado mezcladas con divagaciones carentes de sentido. En cualquier caso no puede negársele su carácter de revulsivo intelectual intenso. Y por encima de consideraciones puntuales, contiene grandes aportaciones, hoy más que nunca pertinentes.

En primer lugar, su intuición de la discontinuidad del tiempo histórico, su ruptura con la idea positivista de una historia lineal y única, su recusación del mito del progreso. En segundo lugar, su afirmación de que los grandes agentes del tiempo histórico no son las naciones, ni las clases sociales, ni las razas, ni la economía, sino las culturas. Son las culturas las que crean a los pueblos, y no

viceversa. Cada cultura es un núcleo autónomo de producción de valores, por lo que no tendría sentido juzgarlas conforme a un criterio occidental y único. Es el fin del etnocentrismo. Spengler rehabilita las culturas orientales, asiáticas, la cultura árabe, y prefigura la moderna «historia de las mentalidades». Son tesis de plena actualidad, en el contexto de los debates en torno al choque/diálogo de civilizaciones como paradigma explicativo de la realidad internacional.

En tercer lugar, destaca sobre todo la idea de que, si bien las culturas y civilizaciones pueden variar, las fuerzas esenciales que moldean y moldearán el futuro son siempre las mismas. Ahí reside el punto de partida de toda una perspectiva realista de las relaciones internacionales: en la idea de que mantenerse al margen de la «gran política» del mundo —eso que el autor alemán llamaba «el pacifismo tardío de una civilización cansada»— no protege de sus efectos. O dicho de otra manera: quienes renuncian a hacer historia deben limitarse a padecerla.

Pese a todo lo anterior, es preciso subrayar que acercarse a Spengler en busca de análisis histórico-geopolíticos de actualidad -como si se tratase de un historiador o de un politólogo- supone equivocar completamente la perspectiva. El valor de su obra reside en otro plano. Si ésta todavía habla al hombre actual, lo hace principalmente desde una dimensión ética, así como desde las cualidades intrínsecas de su escritura.

Spengler es un filósofo de la decadencia. Muchas de sus descripciones de la «civilización» como estadio terminal de la cultura son una descripción precisa de nuestra realidad. Son «síntomas» que reconocemos en nuestra vida cotidiana. El «último hombre» cree haber inventado la felicidad… y guiña un ojo. Spengler nos recuerda que torres muy altas ya han caído. Y lo que busca -ya lo sabemos- es presentar una imagen del mundo que nos pueda acompañar en la vida. Un empeño para el que acude no a una argumentación racional, sino a una visión poética. Y nos ofrece una imagen recurrente: las ideas sin palabras. «Aquello que de nuestros padres llevamos en la sangre, lo único que asegura la solidez del porvenir». Ideas sin palabras. ¿Qué hacía entonces este fecundo polígrafo, al rellenar cientos y cientos de páginas?

Para Spengler, de lo que se trata es de reactivar algo latente en el alma del hombre occidental -en el alma de la cultura fáustica. Algo que, en último término, no puede alcanzarse por los senderos del discurso racional, pero que sí puede ser intuido, evocado, despertado.

La visión mitopoética de Spengler se traduce en un término: prusianismo. Esta expresión, central en toda su obra, debe ser cuidadosamente separada de una fácil caricatura: la del teutón hirsuto con monóculo y casco de pincho, ladrando voces de mando en el patio de un cuartel. El espíritu prusiano es, para Spengler, un doble imperativo ético: un ideal individualista hecho de responsabilidad personal, de autodeterminación y de capacidad de decisión, unido a un sentido comunitario de autodominio, de fidelidad y de renuncia de sí. Ser libre… y servir. Es el espíritu que alumbró el milagro de aquella tierra tosca, llana y pantanosa que supo combinar la eficacia en el campo de batalla con una singular tolerancia religiosa e intelectual, y que con la audacia de sus reformas sociales constituyó un ejemplo acabado de auténtico orden aristocrático: el de la jerarquía según el valor personal.

Spengler comparaba el viejo estilo prusiano con el viejo estilo español, que «forjó, él también, a un pueblo en el combate caballeresco». Porque, conviene insistir, para Spengler la idea prusiana no se identifica con una tierra concreta, sino con una actitud ante la vida: «No todo nacido en Prusia es prusiano; este tipo es posible por doquiera en el mundo "blanco" y existe realmente en él, aunque en raros ejemplares». Lo específico de Prusia es que, históricamente, fue en este territorio donde se plasmó de forma más acabada una simbiosis entre aristocracia y modernidad: el acceso a ésta última no se hizo por la vía clásica del aburguesamiento de las clases aristocráticas, sino que éstas permanecieron enraizadas entre las clases

populares y el medio rural, definidas no por un estatus de privilegio, sino por un sentido de servicio. Prusia, en cierto modo, escapó al modelo de la «sociedad burguesa».

El prusianismo de Spengler tiene, no cabe dudarlo, una dimensión política. «La idea prusiana -dice el autor alemán- se endereza tanto contra el liberalismo financiero como contra el socialismo obrero. Todo orden de masa y de mayoría […] le es sospechoso. Apunta ante todo contra la debilitación del Estado y contra el abuso del mismo en favor de intereses económicos.» Prusiana es, para Spengler, «la primacía incondicional de la política exterior -de la dirección afortunada del Estado en un mundo de Estados- sobre la política interior, cuya única función es mantener en forma a la nación para aquella tarea y se convierte en abuso y en delito cuando persigue, independientemente, fines ideológicos propios».

Pero de ningún modo se trata de una supresión del individuo por el colectivo. Estamos aquí muy lejos de cualquier apología totalitaria. Pocos autores como Spengler han llevado tan lejos la exaltación de lo que él llama «el individualismo germánico». Lo que el prusianismo implica es un retorno de la política, su primacía sobre la economía, la disciplina de ésta por un Estado fuerte, lo que a su vez presupone «la libre iniciativa de la empresa privada, y no la organización partidista y programática, con superorganización hasta la supresión de la idea de la propiedad». Disciplina es en suma la «educación de un caballo de raza por un experto jinete, no la opresión del cuerpo económico viviente en un corsé de planes económicos, o su transformación en una máquina de acompasado golpear».

Una actitud ética hecha de conciencia del deber, de impersonalidad activa y de sentido del honor. El «estilo prusiano» es el ideal estoico, las «virtudes romanas» clásicas: la claridad, la frialdad de juicio, la objetividad, la renuncia a todo entusiasmo romántico e irracional, la autodisciplina, la austeridad. Paradójicamente se trata de una sublimación del individualismo: una renuncia libre por la que un «Yo» fuerte se inclina ante un gran deber y una gran tarea. Es un acto de autogobierno. Frente a la atomización social de la «civilización», lo que Spengler nos propone es una reconstrucción del vínculo social. Frente al individualismo egoísta, la recuperación de un horizonte de sentido compartido. Frente al narcisismo estéril, la alegría del servicio a los demás. Perderse uno mismo para hallarse uno mismo. Un mensaje más revulsivo que nunca, en esta época de desconcierto y de baratillo de manuales de autoayuda. Más allá de los ídolos de la modernidad, el ideal aristocrático europeo de todos los tiempos. Prusianismo, he ahí la respuesta de Spengler a la decadencia.

Pero el Spengler pensador, el politólogo, el moralista, probablemente no habría llegado hasta nosotros -al menos no con la fuerza con que todavía lo hace- si no llega a estar sostenido por el Spengler escritor. Aquí reside para muchos toda la vigencia de su palabra. Porque Spengler es ante todo un escritor. Un creador que con la plasticidad de su prosa y con la potencia evocadora de sus imágenes no nos convence tanto como nos seduce.

La obra de Spengler puede ser criticada desde muchos puntos de vista. Para algunos ejemplifica la pesadez de un cierto tipo de edificación dialéctica, típicamente germánica. Otros le achacan su uso exagerado de las analogías históricas, su visión determinista de la historia, su estatismo rígido, sus críticas a la democracia, su fijación excesiva con los «grandes hombres». Spengler, lo sabemos, está muy lejos de convencer al historiador profesional. Pero da igual. No es por sus análisis histórico-políticos por lo que hoy continuamos leyéndole -al menos no en primer término. Si Spengler resulta atrayente para el lector de hoy, es, precisamente, porque no es un historiador profesional. Se trata de un historiador -o filósofo- *sui generis*. Spengler fue un «historiador nato», intuitivo, alguien que creyó percibir el pulso de la historia y de su época palpitando en sus venas, alguien que no buscó explicar las cosas mediante una investigación empírica, sino aprehender su esencia con la claridad de una visión. Spengler es un historiador-artista.

Y como artista, lo que hace es expresar un estado de ánimo existente en su época. El

tono crepuscular de *La decadencia de Occidente* encuentra su eco en obras como La tierra baldía, de T.S. Eliot, o en algunas novelas de Kafka. Spengler era también un maestro de la expresión concisa y vigorosa. Las numerosas páginas que dedica al arte rebosan de intuiciones luminosas que sólo pueden apreciarse desde una sensibilidad aguzada -y desde un equipaje cultural adecuado. Para Spengler la historia y la poesía van a la par, y al final uno sólo puede lanzar una mirada poética sobre la historia. Sus descripciones del drama grandioso de las culturas y del ciclo majestuoso de sus estaciones reverberan en nuestra imaginación. No es de extrañar que la obra de Spengler haya encontrado su fortuna, no entre historiadores o filósofos, sino ante todo entre artistas, poetas y escritores. Scott Fitzgerald se describió una vez como «un spengleriano norteamericano»; para Henry Miller su descubrimiento tuvo un valor de revelación; los fundadores de la «generación Beat» —William S. Burroughs, Jack Kerouac, Allen Ginsberg— hacían lecturas colectivas de su obra…

«Ofrecer una imagen que nos pueda acompañar en la vida.» Pero mal compañero será este Spengler, habida cuenta de su reputado «pesimismo». ¿Se trata verdaderamente de un pesimista?

Spengler anuncia la decadencia, pero eso no hace de él un pesimista… ni un optimista. Un diagnóstico no es, normalmente, ni una cosa ni la otra. Pero además, habría que revisar los conceptos. Probablemente haya pocas cosas más auténticamente deprimentes que ese «pensar positivo» superficial y forzado, ese optimismo bobalicón hecho de evasión y de sonrisa tonta, que parece querer imponérsenos a todas horas del día. Si lo que queremos es otra cosa, Spengler ofrece una fórmula para los espíritus fuertes. En primer lugar, si es cierto que existe un determinismo global que pesa sobre nuestra cultura, la última palabra todavía no está dicha: el ciclo de Occidente aún no está agotado, y puede haber sorpresas. Pero además, es que determinismo global no equivale a determinismo individual. En uno de sus aforismos Spengler señalaba: «cuando un ser humano tiene una gran tarea que cumplir, ninguna desgracia puede alcanzarle mientras no haya cumplido aquello a lo que estaba destinado». Y en otro lugar afirmaba: «el pesimismo es la incapacidad de percibir nuevas tareas. ¡Y yo veo tantas, y todavía por cumplir, que temo que nos falten el tiempo y los hombres para ello!». Poner un objetivo entre uno y la muerte, o como decía Ortega, «el valor supremo de la vida consiste en perderla a tiempo y con gracia». Es la vieja divisa hanseática: Navegar es necesario, vivir no. La garantía de éxito no es condición necesaria para emprender la lucha. Y cada hombre siempre tiene la opción de permanecer fiel a la idea que se ha hecho de sí mismo, sea cual fuere el resultado final. Amor fati. Ahí está la única victoria inalienable. Una ética heroica, de la que el esqueleto del soldado de Pompeya siempre podrá dar testimonio.[Una ética heroica en muchos aspectos similar a la que por aquellos mismos años desarrollaba en España Ortega y Gasset. El filósofo madrileño fue —conviene recordarlo— el introductor de Spengler en España, de quien hizo traducir (por el profesor García Morente) y publicar en 1923 La decadencia de Occidente, con un prólogo del propio Ortega].

Y en último término, a fin de cuentas, tampoco cabe ponerse demasiado serios. Como el propio Spengler nos dice en Los años decisivos, «todos los revolucionarios carecen de humor, y ésta es la causa principal de sus fracasos. Amor propio mezquino y falta de humor, tal es la definición del fanatismo».

Refiriéndose al autor de *La decadencia de Occidente*, Jorge Luis Borges escribió en una ocasión: «sus varoniles páginas, redactadas en el tiempo que va de 1912 a 1917, no se contaminaron nunca del odio peculiar de esos años». Otra vez, las virtudes romanas: virilidad, autodominio, alzarse por encima de las pasiones de la época. Desde una orilla lejana, un caballero prusiano nos observa.

Oswald Spengler y la decadencia de la Civilización Faústica

Carlos Javier Blanco Martín

1. Introducción. La ciencia de lo Transitorio. Europa caduca.

¿Qué tiempos vivimos en Occidente? Tiempos de declive, de decadencia absoluta. ¿Qué es Occidente? La Civilización Europea que se propagó, primeramente, hacia América y después se hizo dueña del resto del mundo. Pero Europa, la única civilización que hizo de la Historia una concepción de sí misma, la única que de forma direccional sabía de sí misma que estaba "haciendo historia", hace aguas bajo su crudo mecanicismo. El mecanicismo y la dialéctica de una Ilustración convertida en dominación. Proponemos al lector la relectura de algunas partes de la inmensa obra de Oswald Spengler, *La Decadencia de Occidente*. De tal obra sacamos algunas conclusiones sobre lo que es la Historia: novedad, pero también caducidad. ¿Podemos creer en Occidente que nunca va a llegar nuestro fin como forma de vida? Es un dogma absurdo, un prejuicio etnocéntrico, una humorada mientras vemos signos por doquier que hablan de un fin.

Todo producto es transitorio. Transitorios son los pueblos, las lenguas, las razas, las culturas. Dentro de varios siglos no habrá cultura occidental, no habrá alemanes, ingleses, ni franceses, como en tiempo de Justiniano no había ya romanos; y no porque la serie de las generaciones humanas se hubiese acabado, sino porque no existía ya la forma interior de un pueblo, la que había reunido a un gran número de generaciones en un gesto común. El *civis romanus,* uno de los más vigorosos símbolos de la existencia antigua, no duró, como forma, mas que unos siglos. El mismo Protofenómeno de las grandes culturas habrá desaparecido algún día, y con él, el espectáculo de la historia universal, y el hombre mismo, y la vida animal y vegetal en la superficie de la tierra, y la tierra y el sol y el universo de los sistemas solares. Todo arte es mortal, y mortales son no sólo las obras, sino las artes mismas.

"Llegará un día en que habrán cesado de existir el último retrato de Rembrandt y el último compás de Mozart, aun cuando siga habiendo todavía lienzos pintados y partituras grabadas; será justamente el día en que hayan desaparecido los últimos ojos y los últimos oídos capaces de entender el lenguaje de esas formas. Transitorio es todo pensamiento, todo dogma, toda ciencia, que dejan de existir tan pronto como se extinguen las almas y los espíritus en cuyos mundos sus «eternas verdades» parecieron necesariamente verdaderas. Transitorios han sido los mundos estelares, que contemplaban los astrónomos del Nilo y del Eufrates; en efecto, eran mundos para aquellos ojos, y los ojos nuestros—también transitorios—son harto diferentes. Sabemos eso. Un animal no lo sabe, y lo que no sabe no existe en la intuición de su mundo circundante. Pero cuando desaparece la imagen del pasado, desaparece asimismo el anhelo de dar a lo transitorio un sentido más profundo. Y así puede expresarse la idea del macrocosmos humano con las palabras a que toda nuestra exposición ulterior ha de estar dedicada: *Todo lo transitorio es un símbolo."*

Todo es perecedero, frágil y transitorio. En la cultura faústica, esa que allá por el año 1.000, "desde el Tajo hasta el Elba", rompió en dos el milenio que los historiadores convencionales llaman Medievo, surge esta idea de caducidad (*vergänlich*) del Mundo y de lo que el Hombre hace en el Mundo pero con proyección a un Futuro, a un espacio infinito que las catedrales góticas pronto querrían representar.

2. El mundo faústico.

Pero ese mundo faústico cuya alma hace a los europeos proyectarse en todas las direcciones del globo, a desparramarse en la formación colonias y en forja de imperios, a crear en América –especialmente- otra Europa menos estrecha, más amplia de horizontes, tendría en el aspecto espiritual, y ya no solo geopolítico, tremendas consecuencias. Se

rompe con la matemática euclidiana (Descartes, Leibniz, Newton) y un Espacio que ya no es meramente lugar, ni atributo de cuerpos, un Espacio que es homogeneidad infinita y trascendente respecto de cualesquiera cuerpos, se constituye como otro poderoso *símbolo* del alma occidental que ya, en su faceta religiosa, había roto con el pasado cueviforme. Este pasado cueviforme lo sitúa Spengler desde la época de Augusto, y brotó en los márgenes orientales de Roma. La bóveda del cielo era el límite del hombre tardoantiguo, profundamente orientalizado, con independencia total de su raza y lengua. Esa orientalización, ese espíritu de la cueva, lo vemos en San Agustín y en todo el neoplatonismo de los primeros siglos cristianos. Pero de la Europa nórdica y central, como salida de un largo sueño, y aprovechando esos elementos dualistas, neoplatónicos, judeocristianos, surge un alma nueva que orienta sus anhelos de forma completamente distinta. En el año 1.000 –aproximadamente- hay un cristianismo en Europa completamente distinto al anterior. Otros pueblos lo profesan, y una mentalidad muy otra distinta de la que le alimentó en sus inicios. El Renacimiento, el Barroco, la Ilustración y todos los periodos convencionales de la Historia hunden sus raíces no en una oscura y monolítica Edad Media, como a veces se pretende. Hay en Spengler otras periodizaciones: en el año 1000 nace el alma europea.

Pero, esto es lo importante, lo que nace muere. Hoy, esa alma ya da muestras de agotamiento. Todas las Grandes Culturas (acaso en la Historia Universal no haya más de doce grandes organismos culturales, pero el número exacto no es importante) nacen, llegan a su mediodía de esplendor, dejan atrás una fresca primavera y, tras un otoño o atardecer, cristalizadas en formas rígidas, es decir, bajo el aspecto de una Civilización, esperan su ocaso definitivo. Ocaso que puede suponer una mutación, un nacimiento de un Organismo completamente distinto aprovechando como mera materia los restos de lo anterior. La extinción definitiva, como hemos visto en la cita acotada arriba, acontece cuando el mismo Protofenómeno (*Urphänomen*) se pierde. En la Historia sucede de igual manera que en el Cosmos: las actuales configuraciones de galaxias y sistemas estelares se volatilizarán un día. En realidad el Cosmos físico, que es visto sistemáticamente como red de conexiones causales, es el mismo que la Historia, historia cósmica que alberga la efímera existencia de la especie humana en este insignificante planeta. Pero la historia humana nunca se alcanza si no es por medio de una Fisiognómica: una intuición plástica que va más allá de toda conexión causal y toda explicación racional o finalista.

3. Los símbolos.

Las culturas viven mientras viven sus símbolos. Los símbolos cumplen la misión protectora de defenderse del terror. Todo este jardín magnífico (aunque humilde desde el punto de vista cósmico) ha brotado del Terror Cósmico. En el momento en que unos animales pintorescos, erguidos y fabricantes, comenzaron a pensar en la muerte, y hubieron de incluirla en sus obras, previsiones, manipulaciones, cesó la primitiva espontaneidad de la vida animal, nació –a decir de Spengler- la Cultura.

Las cosas no son realmente *reales* en el mundo; tienen también un *sentido,* que depende de cómo nos «aparecen» en nuestra *intuición* del mundo. AI principio, no tenían mas que una referencia al hombre; ahora el hombre posee también una referencia a ellas. Ahora se han convertido en símbolos de su existencia. La esencia de todo simbolismo auténtico— *inconsciente e íntimamente necesario— tiene* su origen en el conocimiento de la muerte, que nos descubre el misterio del espacio. Todo simbolismo significa una defensa.

Es la expresión de un profundo temor, en el doble sentido de la palabra; en efecto, su lenguaje de formas nos habla a un tiempo mismo de hostilidad y de respeto.

Animadversión y veneración *[Feindschaft und Ehrfurcht]*, términos muy cercanos a los que empleó Rudolph Otto *[mysterium tremendum et fascinans],* para referirse a la fenomenología de lo Numinoso. Un numen, el pavor ante una presencia (monstruosa, zoomórfica) o si se

quiere, ante una teofanía, en suma, la constatación de un acontecimiento inescapable como el morir y lo que significa sumirse en la Nada… todo esto es raíz o fundamento de los primeros simbolismos. El hombre es animal simbólico, y ya el estudio de las cavernas prehistóricas de nuestros antepasados manifiesta que la Religión o Mito, junto con el Arte, todo ello en confusa mixtura primigenia, ya eran sistemas de respuesta simbólica ante tremendos enigmas y terrores. Solo surge la Cultura de esos temores y del simbolismo que ellos generan. El hombre fabricó imágenes dadoras de sentido [*Sinnbilder*], símbolos, hace varios miles de años. Con ello, salió de la nuda animalidad.

Somos animales simbólicos, dadores de sentido desde las entrañas más inconscientes de nuestra alma. Aquí encajaría perfectamente la teoría de Carl G. Jung sobre los Arquetipos. Solo por manera secundaria, nuestro intelectualismo interviene con conceptos elaborados, con lógica y técnica. El rayo y el trueno, como aparición numinosa siempre son previos a esos mismos fenómenos en cuanto que procesos físicos, meterológicos.

"Sobre aquél se actúa prácticamente, padeciendo o haciendo; éste queda sometido a la cronología, símbolo magno del irrevocable pasado. Miramos hacia atrás y vivimos hacia adelante, hacia lo imprevisto; pero en la imagen del acontecer singular y único insinúanse desde la niñez, por obra de la experiencia *técnica,* los rasgos de lo previsible, la imagen de una naturaleza regular, legal, que no depende del tacto fisiognómico, sino del cálculo intelectualista. Vemos una res, y nos aparece primero como un ser vivo y en seguida como un alimento; vemos caer un rayo, y primero lo sentimos como un peligro, pero en seguida lo consideramos como una descarga eléctrica. Esta imagen del mundo, secundaria, posterior y, por decirlo así, petrificada, va poco a poco substituyendo a la primera. La imagen del pasado se mecaniza, se materializa, y nos permite extraer de su seno una serie de reglas causales, que se aplican al presente y al futuro. Y así nace la creencia de que existen leyes históricas y de que podemos adquirir una experiencia intelectual de ellas."

El pasado es irrevocable (*unwiderruflich*). El hecho de habernos situado en una posición secundaria, tardía, "ciudadana", ha impedido que grandes mases y sucesivas generaciones pierdan de manera gradual el contacto con los sentidos primarios de la existencia, aquellos con que el hombre invistió de sentido el mundo, e hizo que su medio circundante (*Umwelt*) le envolviera como tal sentido y le impulsara a la creación de símbolos. Hay un símbolo primario, la extensión [*Ausgedehntheit*, *Ausdehnung*], en torno al cual pudieron ordenarse los ulteriores símbolos de las distintas culturas.

Llamaremos en adelante *símbolo primario de una cultura* a su modo de sentir la extensión. El símbolo primario es la base de donde hay que derivar todo el lenguaje de formas que nos habla la realidad de cada cultura; él da a cada cultura una fisonomía que la distingue de las demás, y sobre todo del mundo que circunda al hombre primitivo, mundo que casi no tiene fisonomía. En efecto, la interpretación de la profundidad se exalta y se convierte en un acto, en una expresión que produce *obras y* transforma la realidad, la cual ya no sirve, como entre los animales, para satisfacer las necesidades, sino para construir *símbolos* vitales, con el auxilio de todos los elementos de la extensión: materia, línea, color, sonido, movimiento, Y esos símbolos a veces se presentan muchos siglos después en la imagen cósmica de otros seres, y, ejerciendo sobre ellos su encanto propio, dan testimonio de la manera cómo sus creadores comprendieron el universo.

Hay un símbolo primario (*Ursymbol*) en la cultura antigua, apolínea, que es el cuerpo delimitado en su macicez. Hay otro símbolo primario en la cultura occidental posterior al año 1000 que es el espacio puro. A partir del símbolo primario podemos llegar a comprender mejor todo el despliegue de símbolos religiosos o artísticos de una Cultura. Las obras y la propia sociedad quedan impregnadas necesariamente por ese símbolo.

Cabe preguntarse, entonces, si el símbolo primario de la ya anciana Civilización Occidental, ese espacio puro, no habrá alcanzado proporciones y desarrollos terribles

en la Economía Política. El espacio puro de la Cosmología, que tan grande ha hecho nuestro universo y en tal medida nos ha empequeñecido, es primariamente también el espacio puro de una Economía Política basada no en la satisfacción de las necesidades sino en la abstracción sin límites que supondrá un Mercado donde no hay fronteras –especialmente para el capital y su plusvalía- y en donde no hay raíces ni límites de ninguna clase para un desarrollo técnico al servicio de ese anhelo infinito e insaciable.

El alma faústica es voluntad, y nada más que voluntad. Cuando se pone un fin por delante, este fin es una mentira que va a permitir insuflar más energía a esa voluntad, un "invento" que anticipa y mantiene una continuidad en la acción. Un alma faústica irreligiosa, como es la del hombre occidental de las grandes urbes, el decadente que mantiene los fósiles de su vieja Cultura bajo formas civilizadas, no cree en nada –es nihilista- pero no puede por menos de dejar de actuar.

4. El socialismo.

Interesa sobremanera describir la visión que del socialismo nos ofrece Spengler. Nuestro filósofo dice que, a esta altura de la Historia, "todos somos socialistas". Incluso aquellos que se enfrentan al socialismo con diatribas, en la lucha ideológica, en la arena política, todos somos socialistas igual que todo romano pre-cristiano (de la época "pre-mágica"en terminología de Spengler) era estoico. El socialismo esconde, de forma civilizada, irreligiosa (como acontece con las religiones decadentes, sin dioses ni alma, materialistas a su manera, a saber, la estoica, la budista) la voluntad de poder del hombre occidental tardío, única fuerza que le anima a seguir siendo parte de ese estilo de alma. Los fines puestos en un tiempo futuro le son por completo desconocidos: el paraíso socialista de la igualdad, de la fraternidad, la abolición de las clases. Nada sabe nada acerca de todo eso. Marx mismo no se entretuvo en la descripción de utopías, que al carecer de *topos*, carecen de realidad. En lugar de los *topoi,* el alma faústica sabe únicamente que hay una voluntad imperativa, esto es, una realización de los imperativos categóricos: "Tu debes", "Obra de tal manera…". Quizá por ello, el socialista cuando no conquista las masas, cuando no dirige ejércitos revolucionarios, confía en que al menos le queda la Educación. No busca sabios, busca ciudadanos. Se engorda la esfera de la "Educación para la ciudadanía" a expensas del verdadero saber, pues no hay saber sin poder. Un socialista, cuando no puede ser revolucionario, como Lenin, como Mao, se torna ineluctablemente un kantiano. Se torna funcionario del Estado, y el propio Estado deviene congelación de la voluntad de poder y expresión marmórea de la misma.

El hombre occidental tardío, al igual que se torna irreligioso, sin raíz, sin dioses, sin cultura, también pierde la patria. Las naciones, que todavía en época feudal eran regiones y comunidades humanas *independientes desde el punto de vista de la lógica*, de los principados soberanos que las reunían, llegaron a la modernidad como vehículos idóneos de la voluntad fáustica de poder. Era preciso "inventar España" para conquistar las Indias los siglos XVI y XVII. Era preciso "nacionalizar" la Gran Bretaña y la Francia para crear así los respectivos imperios coloniales. Una Europa regional, un mosaico feudal de individualidades étnicas, de peculiaridades lingüísticas y jurídicas, así como raciales, confesionales, etc. hubo de dar paso a una gran Horma: la horma del Estado-Nación, vehículo y arma de la voluntad de poder y así expandirse hacia nuevos, muy lejanos, horizontes. La esfericidad de la Tierra tenía que ser Europa misma.

5. El nacionalismo.

Pero, desde el momento mismo en que comienza a vislumbrarse el *climacterium* de esa expansión imperialista, Herder sustituye a Kant, el romanticismo añora la región, la patria, la raíz, la nación pequeña tal y como era antes de lanzarse a la empresa ultramarina, expansionista. La voluntad de poder se repliega y se piensa a sí misma como voluntad del indígena. Los europeos se ven, gracias al romanticismo, como indígenas de otros europeos, como objetos de servidumbre y de colonización por potencias ajenas. Las Indias están en Europa, la Europa de las patrias, no

la Europa de los Imperios. La voluntad de poder como afán de resistencia y recuperación de la Patria está muy ligada al Espacio, al profundo sentimiento de Espacio, el poder del Suelo (al que se vincula la sangre, que es la que riega el Suelo), a la fuerza de las raíces. Estos sentimientos, este tipo de alma, es netamente Septentrional según Oswald Spengler. La hebra judeocristiana no armoniza bien con este aspecto del alma europea. El judío y el cristiano "mágico" (contrapuesto al cristiano fáustico surgido desde el año 1000) conocen horizontes universalistas: el Pueblo de Dios es el rebaño de ovejas idénticas. El ingreso en esa *Ciudad de Dios* solamente exige una conversión de tipo mágico, incorpóreo. Nada se dice de paisajes, de suelos, de color de piel o de otros factores visuales, terrenos. Pero la comunidad formada por hombres faústicos está regida por ese sentimiento misterioso de la morriña, por completo desconocida del sureño y del hombre mágico.

"Cada cultura tiene su propio concepto del país natal y de la patria, concepto difícil de aprehender, casi inefable, lleno de obscuras relaciones metafísicas y, sin embargo, de tendencia inequívoca. El sentimiento antiguo de la patria, que sujetaba al individuo con fuerza corpórea y euclidiana a la Polis a la ciudad, se contrapone a la misteriosa nostalgia o morriña del septentrional, que tiene algo de musical, algo de errabundo y supraterrestre. El hombre antiguo siente por patria lo que su vista abarca desde el castillo de la ciudad natal. Allí donde termina el horizonte de Atenas comienza lo extraño, lo hostil, la «patria» de los otros. El romano, incluso el romano de los últimos tiempos de la República, no entendió por patria nunca Italia, ni siquiera el Lacio, sino la urbs Roma".

El país natal (*Heimat*), la Tierra de los Padres (*Vaterland*) posee una significación muy diferente como símbolo en el hombre del Norte frente al hombre del Sur. Y a su vez, nada tiene que ver este símbolo si lo aplicamos a las distintas culturas: apolínea (antigua), mágica (tardoantigua, árabe, cristiana primitiva) y fáustica (occidental). Al servicio de la voluntad de poder, la patria es nacionalismo expansivo: desde el suelo original se busca suelo a colonizar, se busca la agresión para una incorporación. Al servicio de una voluntad de resistencia, por el contrario, es morriña, extrañamiento. El sentirse extraño por estar fuera del terruño y de las raíces. El dolor por no estar en casa (*Heimweh*), que supone siempre un vagar fuera de ella, un contraste permanente entre quien se ve forzado a salir de sus bosques o riscos originarios y dominar hacia los cuatro puntos cardinales las planicies y los mares ajenos. Los antiguos celtas y germanos, así como los vikingos y, tras ellos, ya desde el siglo XV, los españoles, holandeses, ingleses… todos estos pueblos fáusticos hubieron de conocer el dolor por no estar en casa, la nostalgia. Primero como conquistadores. Después, como emigrantes. Conoce este sentimiento (*Heimatgefühl*), musical, en modo alguno cosificado, quien se desplaza y sabe que hay una dialéctica entre un horizonte lejano y una tierruca de la cual nació y a la que se debe. Spengler lo contrasta con la patria *política* –y nada más que *política*, en el sentido en que lo era la *polis* griega. La ciudad-estado era un punto en el espacio euclidiano, y como bulto, era una superficie delimitadora de lo propio frente a lo ajeno. Las colonias griegas, así como las ciudades provinciales romanas no podían ser más que duplicados, copias fieles de un original. El agro circundante se oponía al núcleo urbano, al foro y ágora de la deliberación y de los decretos. Eran patrias delimitadas en un espacio ordenado desde ellas, sojuzgado a ellas. De análoga manera, la tierra de nacimiento para el alma mágica es un desierto donde nada puede arraigar y todo es espejismo y duna cambiante, de ahí que se vea en la bóveda celeste el techo prototípico de la futura mezquita y antes aún, el de la cueva que acoge en su seno a un fiel sometido. La universalidad del hombre que hoy proclama, la Declaración de los Derechos Humanos, procede de la idea de una Fraternidad, de una comunidad mágica de seres humanos sin patria terrestre o enlazados por invisibles vínculos. La nostalgia, es decir, el sentimiento de regreso, por el contrario, el dolor por una patria perdida hacia la que la mente vuelve de continuo, es faústico, occidental. Solamente la flecha lanzada hacia delante sabe de sus orígenes y quiere ver en la tierra de los padres el arco que la tensó. En ocasiones puede ser también

política, expresión de una política faústica y poco formalista, a diferencia de la *polis* o la *urbs romana*. Mas esta nostalgia convertida en nacionalismo político no es su única manifestación.

La extinción de la civilización de Occidente va a realizarse, pues, en el sentido socialista, según Spengler. Esto no significa, según las coordenadas biográficas en que vivió nuestro filósofo, un triunfo del bolchevismo ruso o de la socialdemocracia alemana. Socialista, y socialista de Estado, era también –y acaso de forma eminente- el prusianismo imperial. Un Estado sólido y fuerte, una educación rigurosa, una organización disciplinada del trabajo y de la sociedad toda, estas serían formas serias de socialismo como voluntad de poder solidificada, no como instrumento del caos. Pero incluso así, en una forma elevada, la civilización occidental, ya enderezada bajo el socialismo prusiano, no hará otra cosa que retrasar su muerte y su sustitución por otras culturas más frescas y vivas, que ahora no podemos profetizar. Desde esas culturas del futuro se alcanzarán de nuevo la vista de pájaro. Ahora, los cansados occidentales, en cambio, apenas nos remontamos de una perspectiva de batracio.

"Contemplar el mundo no desde la altitud de un Esquilo, de un Platón, de un Dante, de un Goethe, sino desde el punto de vista de la necesidad diaria y la realidad apremiante, es lo que yo llamo *cambiar en orden a la vida la perspectiva del pájaro por la perspectiva de la rana.* Justamente éste es el descenso de una cultura a una civilización. Toda ética formula la visión que el alma tiene de su sino: heroica o práctica, grande o vulgar, viril o senil. Y por eso distingo yo una *moral trágica* y una *moral plebeya.* La moral trágica de una cultura conoce y comprende el peso de la realidad; pero de este conocimiento extrae el sentimiento del orgullo, para sobrellevarla."

La perspectiva de batracio hace que los "intelectuales" de la decadencia se preocupen por la digestión, la higiene, la dieta y el sexo. Las necesidades del cuerpo en el día a día son su objeto de preocupación. De toda la literatura de higiene corporal y "autoayuda" que masivamente se consume hoy, podemos obtener la imagen de la decadencia que nuestro siglo XXI ofrece sin ambages. Nada hay de profundidad, nada de misterio, ninguna metafísica honda sino una regulación de las vísceras: a eso ha venido a reducirse nuestra psicología, nuestra ética, nuestra visión del mundo. El punto de vista plebeyo es el de la voluntad de vivir, voluntad no tanto de Poder como voluntad de seguir viviendo, de conservar el pellejo, disminuir el dolor y aumentar el placer. La voluntad de seguir croando y de que las vísceras y glándulas funcionen correctamente. La crítica de Nietzsche a su antiguo maestro Schopenhauer viene muy al caso aquí. Toda una metafísica de la Voluntad al servicio de una Ética, o dicho de otra manera, la elevación de la Ética al rango principesco de ciencia de las regulaciones biológicas, al rango de fármaco atenuante de los dolores del existir. Nietzsche –por el contrario- intuyó muy bien el cariz trágico de la existencia, y la actitud heroica. Una actitud que ha de ser, por encima de todo, amoral. El héroe no conoce de regulaciones glandulares. El héroe solo conoce el reto del sino: apoderarse de él o sucumbir ante él.

"A los ojos del hombre fáustico todo es en el mundo movimiento hacia un fin. El hombre mismo vive bajo esa condición, Vivir significa para él luchar, superar, imponerse. La lucha por la existencia, como forma de la existencia, pertenece ya a la época gótica y claramente se expresa en su arquitectura. El siglo XIX le ha dado una forma mecánico utilitaria."

La vida como lucha y superación (*überwinden*). Antes que Darwin y Nietzsche, tenemos a Hegel y a Schopenhauer. Y todos ellos, supuestamente incompatibles entre sí, dejaron claramente establecida la esencia del alma faústica. La realidad posee como forma ideal la lucha por la existencia (*Der Kampf ums Dasein*). Bajo una compostura (*Fassung*) utilitaria, como corresponde al imperio de la Economía Política y de la lucha por la supervivencia, la voluntad de poder del alma fáustica, el hacer la realidad a su medida y no el medirse de acuerdo con dicha realidad, es como la Historia Universal se fabrica- o se rompe- con el empeño de Occidente. Las restantes culturas se vienen abajo, y las viejas

civilizaciones se conmueven fatalmente por los efectos de los imperativos del europeo: "Obra de tal manera…". El colonialismo, el imperialismo, el reparto del mundo que acontecen en la segunda mitad del siglo XIX, preparan la venida de su propio Anticristo en el XXI: La Europa Asilo de Ancianos, envejecida, sin natalidad. La Europa multicultural y repleta de mezquitas. La Europa cansada con su proyección americana rota, vencida. La derrota humillante ante el terrorismo talibán. Parece como si el utilitarismo mismo no fuera bastante a disimular, a engastar el alma faústica, pues era en la mente utilitaria donde se refugió Occidente.

De no verse el mundo enredado en una insegura anarquía productiva, en un caos energético, en una hecatombe cultural y ecológica, acaso el alma faústica hubiera podido desplegarse hacia los inmensos infinitos de la exploración espacial extraterrestre. Los conquistadores españoles de las Indias, los asturleoneses de la Reconquista y sus contemporáneos los vikingos, los cruzados y caballeros teutones, así como todos los grandes navegantes de la Modernidad, ensanchadores de horizontes, se acabaron para desgracia de Occidente. Ese espíritu de conquista, de rapiña, de búsqueda de fronteras que se enfrenten a la posibilidad propia, esto es, la búsqueda de grandes retos, se ha acabado. Las propias consecuencias del avance, cruel, amoral e inhumano, del ya viejo Occidente, vuelven con penoso efecto boomerang. Los despojos de culturas rotas y civilizaciones no europeas van a acabar rebelándose de una manera u otra.

Los signos de la Decadencia de Occidente se encuentran por doquier:

"Este es el sentido de todas las decadencias en la historia —cumplimiento interior y exterior, acabamiento que inevitablemente sobreviene a toda cultura viva—. La de más limpios contornos se halla ante nuestros ojos; es la «decadencia de la antigüedad». Y ya hoy podemos rastrear claramente en nosotros y en torno a nosotros los primeros síntomas de la decadencia propia, de la «decadencia de Occidente», acontecimiento que por su transcurso y duración coincide plenamente con la decadencia de la antigüedad y se sitúa en los primeros siglos del próximo milenio."

Nosotros tenemos la ventaja de formar parte de una civilización "historicista", es decir, que atesora antigüedades y que siempre desea expandir la línea del Tiempo hacia atrás, como lo hace hacia delante, tratando de conocer el sino. Por el contrario el antiguo se dejaba caer por la rampa, hacia un hundimiento que no quería profetizar. No se profetizó hasta que lo "clásico" o apolíneo ya había mutado en "mágico" y en las almas de los hombres había penetrado el milenarismo. Nosotros, que somos historicistas, queremos auscultar un futuro lejano, lejanísimo, que habla de posibilidades a ser recorridas, cumplidas, acabadas [*der inneren und äußeren Vollendung, des Fertigseins*]. Los apolíneos de la Antigüedad vivían su plenitud, su *areté* no como infinitud, sino más bien como presente eternamente inmortalizado. En cambio, nosotros, los faústicos podemos establecer correspondencias, tratar de comprender las homologías entre civilizaciones sustancialmente diferentes aunque susceptibles de coordinación. Es ostensible para nosotros: *esto se va a caer*. La religión de la Tecnología, al igual que nuestros mitos sobre el Átomo, el Big-Bang o la Hermandad Universal de los Seres Humanos, caerán ineluctablemente, y acaso eso suceda con mucha más ansiedad que en la Roma tardía, donde el último pagano vivía entre ciudadanos de la ciudad "mágica" (La Ciudad de Dios, de Agustín de Hipona) sin comprenderlos, como si fueran fantasmas cada vez más ruidosos y abundantes.

La palabra "decadencia" viene aquí referida exclusivamente al descenso del tono vital de una Cultura que devino Civilización. Como fenómeno biológico, sería muy recomendable evitar connotaciones morales de ningún tipo. ¿Quién censurará al anciano por serlo? No es la avanzada edad de un individuo lo reprensible, sino proyectar y dar inicio a acciones inapropiadas a esa edad. Occidente comienza su ocaso sin poder canalizar sus energías hacia verdaderos infinitos, por ejemplo la exploración del espacio. Las limitaciones tecnológicas y presupuestarias

evitaron ese desagüe, esa verdadera posibilidad de relanzamiento del alma faústica, al haberse hecho muy pequeño el planeta. Los mares son "autopistas acuáticas" y los continentes lejanos, sino se han vuelto meros parques extractivos de las transnacionales, son la patria de moradores hostiles o sistemas inestables en este mundo que cada vez más se le aparece al occidental como una olla a presión.

"Los mundos científicos son mundos superficiales, mundos prácticos, inánimes, puramente extensivos. Estos mundos sirven de base a las intuiciones del budismo, del estoicismo, del socialismo. Vivir la vida no con evidencia indeliberada y apenas consciente, cual un sino providencial, sino considerándola como problemática, poniéndola en escena sobre una base de nociones intelectuales, haciéndola «finalista» «intelectualista», he aquí el fondo común a los tres casos. Rige el cerebro, porque el alma se ha despedido. Los hombres cultos viven inconscientes; los civilizados, conscientemente. El aldeano, arraigado en la tierra, ante las puertas de las grandes ciudades, que ahora—escépticas, prácticas, artificiales—representan solas la civilización, no cuenta ya para nada. El «pueblo» es ahora el pueblo de las urbes, masa inorgánica y fluctuante."

Lo que de verdad fuimos, en Occidente, hemos de verlo ahora en la aldea y en sus habitantes. El aldeano no es demócrata, dice Spengler. Hay en él un alto parentesco con la nobleza y el alto clero. No entiende nada de los "movimientos de la masa", de las corrientes de opinión. En las aldeas de la vieja Europa todavía hay "afinidades" familiares entre los tres estamentos (nobleza, clero, campesino), siempre y cuando algo de su pureza puedan conservar, lejos de las ciudades. Hay en la sencilla compostura del aldeano una integración completa y orgánica con el País. Es el residuo del viejo Pueblo antes de quedar este elemento vital de la Cultura completamente vapuleado bajo la Ciudad. El aldeano es Cultura a la que se le ha cercenado la cabeza dirigente con puño de hierro (la nobleza) y la reflexión (clero). El aldeano es Pueblo (*Volk*) y volvería a ser fáustico, heroico, de contar con los estamentos supremos de nuevo: cabezas y puños de hierro. Pero no es pueblo que se pueda integrar junto con las masas viscosas de la ciudad.

Pero en el Occidente cansado, las masas urbanas deben pensar mecánicamente, como mecánicos son los lazos con la urbe, con "lo social". En el aldeano hay vínculo con el País –no sólo con la Tierra- de tipo orgánico, como la planta, su raíz y su mundo entorno. Lo "social" no forma un cuerpo con el que haya que hacer una "gestión". El siglo XIX mostró ya todos lo síntomas de la decadencia al ser un siglo de ciudades, de barriadas obreras, de cuestión social. La Economía Política sustituye a la Metafísica, se apodera de su lenguaje, se hace, ella misma "la Metafísica". Spengler subraya los grandes parentescos, la afinidad de fondo, entre todos los discípulos de Malthus: Marx, Schopenhauer, Darwin, Nietzsche. En todos ellos subyace el materialismo que necesariamente ha de fundar una nueva Ética de la lucha por la vida y de la voluntad de seguir viviendo, de la Producción y Reproducción del Todo social.

Y este materialismo es el remedo de una metafísica que subyace, en el fondo a una Ética: gestión del cuerpo propio y gestión del cuerpo social. Por ello, el hombre práctico, descreído, materialista, el refinado burgués o el obrero culto que se forma en la ciudad occidental del siglo XIX, no puede pensar sino en términos de Ética. Toma de Kant la "Razón Práctica", no la Razón Pura, no el misterio que subyace a esa inmensa dualidad entre mundo de los fenómenos y cosa en sí. Toma de Schopenhauer la Ética, y no la Voluntad Metafísica que le sirve de fundamento. El Occidente cansado solo entiende la Metafísica, así como la más profunda Mitología y Religión en la medida en que sirve de fundamentación de la Ética, y aun la metafísica que se elabora en la ciudad de hombres inteligentes, pero fríos y sin raíz es pobre, seca, puro sistema de conceptos. También en la Historia de la Filosofía hay un ciclo: nacer, esplendor, decadencia y muerte. En la época de Spengler, las cátedras de Psicología, Lógica, teoría del conocimiento, no ofrecían sino erudición y escoria de un gran pasado. Primero, tras los balbuceos, vienen los grandes místicos y sacerdotes, con una

filosofía que es, por necesidad, esotérica. Pitágoras y Platón son antitéticos de Aristóteles y Kant. Con estos últimos, los filósofos del concepto, no los de la gran intuición se acaba una época y da inicio a los "éticos". Y se elaboran sistemas de ética con adornos metafísicos, científicos, etc. hasta que llegan a degradarse en gestión del sistema digestivo, higiene genital y gimnasia relajante. Toda esta degradación es bien conocida en España a partir de la LOGSE y la hipertrofia de lo ético y lo "cívico" que trajo consigo.

Desde el materialismo subyacente a todos (darwinistas, marxistas, nietzscheanos) ¿qué quedó en Occidente por debajo de las proclamaciones universalistas y fraternas? ¿Es que acaso toda la filosofía en el sentido grande –no en el sentido profesoral- es una conjura milenaria contra la *liberté, égalité y fraternité*?

La pregunta sacude de arriba abajo los cimientos de una filosofía de funcionarios sentada en medio de un Estado que gestiona necesidades, tutela ciudadanos y explica pedagógicamente las leyes a una masa ciudadana ajena a cualquier "Verdad", atenta más bien a la gestión de su bolsillo, de su estómago, de sus genitales. Spengler reinterpreta la *voluntad de potencia* de Nietzsche haciendo uso, previamente, de un bisturí: quitémosle los ropajes románticos. La Voluntad de Poder es, en el fondo, una cuestión de *crianza*. Este mensaje estremecedor que nos lanza Spengler, que conecta de forma directa con *La República* de Platón, nos obliga a pensar una y otra vez sobre qué es filosofía. Desde luego consiste en mantener la "vista de pájaro" en contraposición con la "perspectiva de la rana". En la alborada de una nueva Cultura, el gran Filósofo es el "creador de nuevos valores", como Sabio, como fundador de religiones, como inspirado metafísico o místico. Un orden nuevo se apunta en cada uno de sus pensamientos, ideas que se *imponen*. Y según Spengler es inevitable que tal voluntad imperativa en el Occidente que nos ha tocado vivir sea en el fondo, incluso bajo fraseología contraria, un socialismo. Sorprende leer en Spengler que Nietzsche, el gran fustigador del socialismo y de todo fenómeno de masas, sea él mismo un socialista. El socialismo como voluntad de dominio y como instaurador de *un nuevo sistema de crianza*, y no como catecismo ético o como ideología partidista concreta.

Se comprende mejor en qué sentido la civilización faústica se ha embarcado en un socialismo, con una necesidad morfológica, siguiendo un ineluctable llamado del sino. Se trata de un inmenso sistema de crianza cuya superación pasa por la crianza de los mejores, por una suerte de restauración de la aristocracia y de la jerarquía. Platón o Nietzsche resuenan detrás de los mejores análisis de nuestro capitalismo. Hacer del mundo un inmenso mercado y un inmenso sumidero de acumulación de capital, con las necesarias destrucciones parciales de plusvalía únicamente para que se acumule más y más en órdenes crecientes. ¿Qué habrá detrás del análisis de Marx? ¿Un simple socialismo ético y una proclamación comunista de los Derechos Humanos? ¿Un triunfo del Comunismo en sentido "mágico", esto es, la horizontalidad de unos hermanos fraternos que contraerán relaciones armónicas, puras, sencillas? Nada de eso. El agujero negro de la acumulación de plusvalía se tragará la propia civilización faústica, sino a la humanidad misma. De sobrevivir ésta, vendrá forzosamente un sistema de crianza y jerarquía.

6. La Física faústica.

El moderno imperialismo de la física encaja de lleno en el mismo sistema orgánico de la Civilización Occidental, y se precisa. Reducir toda índole de conocimiento a medida, a número, relaciones espaciales, a causalidad. La propia ciencia, dice Spengler, es un derivado de la religión. No podemos dejarnos engañar con las disputas entre religión y ciencia que suelen animar los debates que tanto se divulgan: creacionismo *versus* evolucionismo, teoría del Big-Bang *versus* creación *ex nihilo*, cerebro *versus* alma…La propia ciencia se apoya en un sistema de mitos en el que los dioses se llaman ahora "átomos", "fuerzas", "quarks", "números", etc.

"De aquí se sigue que todo «saber» acerca de la naturaleza, incluso el más exacto, tiene por base una creencia religiosa. La física occidental señala como su fin último el reducir

la naturaleza a mecánica pura, y a ese propósito se encamina todo su idioma de imágenes. Mas la mecánica pura presupone un *dogma,* a saber: la imagen religiosa del universo en los siglos góticos; y ese dogma es el que hace de la mecánica una propiedad espiritual de la humanidad culta de Occidente y sólo de ésta. No existe ciencia sin hipótesis inconscientes de esta especie, sobre las cuales el investigador carece de poder; y esas hipótesis se retrotraen hasta los primeros días de la cultura incipiente, *No hay ciencia de la naturaleza sin una religión antecedente.* En este punto no existe diferencia entre la intuición católica y la intuición materialista de la naturaleza: las dos dicen lo mismo con distintas palabras. La física atea tiene religión; la mecánica moderna es punto por punto una reproducción de las visiones religiosas."

Para hacer ciencia es de todo punto necesario partir de los requisitos inconscientes [*unbewußte Voraussetzungen*] que el investigador lleva consigo, como hijo de una determinada cultura o civilización. Ellos son el dogma. Einstein, Planck o Hawking proceden del cristianismo gótico, cuyo derivado hoy no es una filosofía escolástica sino una física fáustica. Tal tesis, que sonará extraña a muchos oídos, puede comprometer la tan querida independencia objetiva del saber científico. Tal tesis sonará hoy como un peligroso relativismo de signo irracionalista. Pero convendría entenderla en un sentido estrictamente morfológico: también las fases de un insecto, la diferencia entre larva y adulto, reflejan un cambio radical en el aspecto, detrás del cual subyace un Plan constructivo del animal. El Plan –el sino- de la cultura fáustica consistió en substituir la religión por la ciencia, imprimiendo el anhelo de infinito, la direccionalidad del espacio, el afán imperativo de conquista en un nuevo sistema de imágenes (*Bildersprache*).

Distinta cuestión es que la gran física faústica, la de Leibniz y Newton, que llega hoy hasta Einstein y sus epígonos, deje de ser la "Religión" en un mundo tecnologizado que no es resultado simple de una aplicación de conceptos-dogma al sistema de la Producción. La verdadera "Religión" del Occidente declinante es la Economía Política. Un sistema de signos, de imágenes mitológicas que se arroparon con el dogma del número, la medición, los equilibrios dinámicos, etc., pero que esconden el afán infinito de acumulación. Detrás de la economía hay "ansia". Y ese ansia antecede una búsqueda religiosa tanto como científica. Mas al hacer del mundo una máquina, y con él el hombre como productor y consumidor, Occidente rompe en sus entrañas. Se ofrece él mismo en forma de holocausto gigante. El triunfo de la Mecánica, la rebelión iniciada por Galileo, no fue otra cosa que la persistencia de las anteriores visiones religiosas, pero bajo un idioma de símbolos remozado *[die moderne Mechanik ist Stück für Stück ein Nachbild gläubigen Schauern].*

Hay quien en nombre de una ciencia neutral, denuncia el cariz manipulador, tecnocrático, dominante, que ha ido tomando esta. Pero el problema está en que esa denuncia sigue asimilando la ciencia a un "conocimiento". Llamamos ciencia, en realidad, al sistema de representaciones imaginarias que sirve a los efectos de control de la naturaleza y del hombre. Las intuiciones elevadas sobre el Espacio, el Tiempo, las Fuerzas fundamentales, la Materia, son el remedo de la vieja intuición de Dios en torno a la cual, y por cuya imagen se puede ejercer esa dominación de la naturaleza y del hombre. Domesticación de la naturaleza, violarla y torturarla hasta poder extraer de ella todas sus posibilidades. ¿Acaso esperábamos algo diferente del programa baconiano de reforma de la ciencia? ¿Acaso la voluntad de poder podía hacer otra cosa con sus "mentiras" útiles (verdad, objetividad, leyes, causas) que llevar la dialéctica de la Ilustración hasta sus últimas consecuencias?

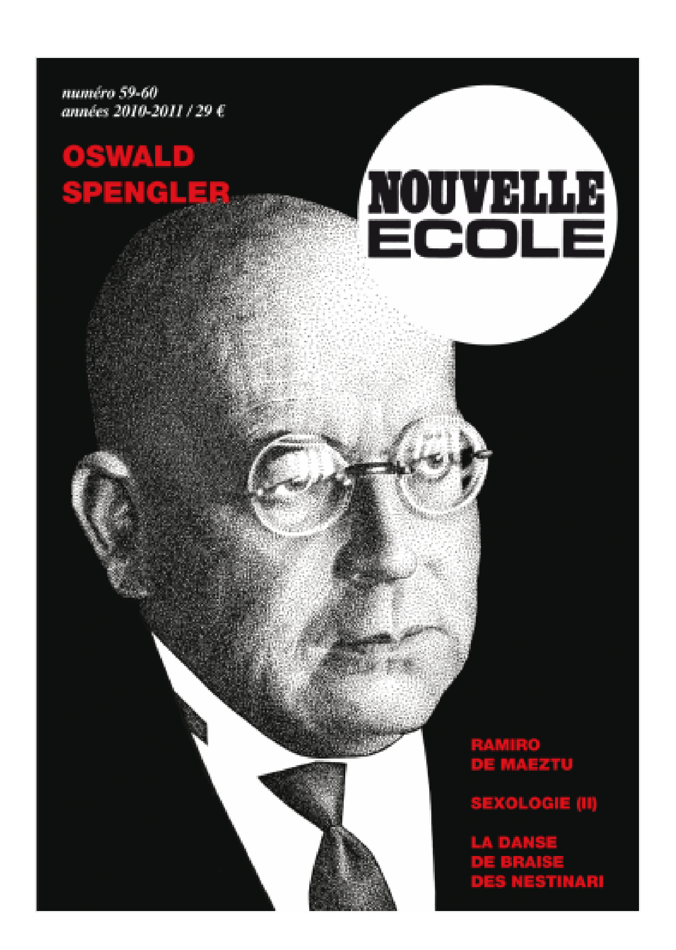
No hay física absoluta. Cada Cultura en el sentido elevado posee su propia Física, como posee su Arte, su Religión.

"La «naturaleza» del hombre antiguo halló su más alto símbolo artístico en la estatua desnuda. De ella se deriva consecuentemente una *estática de cuerpos,* una *física de la proximidad.* A la cultura árabe pertenecen el arabesco y el abovedado de la mezquita en forma de cueva; de este sentimiento cósmico derívase la *alquimia,* con la representación de substancias

que tienen efectos misteriosos, como el «mercurio de los filósofos», que no es ni una materia ni una propiedad, sino algo que por mágico modo sirve de base a la existencia de los colores en los metales y puede convertir uno en otro. La «naturaleza» del hombre fáustico, por último, ha producido una *alquimia del espacio ilimitado,* una física de la lejanía. A la física antigua pertenecen las representaciones de *materia y forma;* a la árabe, las muy spinozistas de *substancias* y *atributos* visibles o misteriosos; a la fáustica, las de *fuerza* y *masa.* La teoría apolínea es una contemplación tranquila; la mágica, un conocimiento secreto de los «medios» de que dispone la «gracia» de la alquimia—también aquí puede conocerse el origen religioso de la mecánica—; la fáustica, desde un principio, *hipótesis metódica.* El griego inquiría la esencia de la realidad visible; nosotros inquirimos la posibilidad de adueñarnos de los invisibles propulsores del devenir. Lo que para aquéllos era la inmersión amorosa en los aspectos visibles es para nosotros la violenta interrogación a la naturaleza, el experimento metódico."

Las grandes creaciones de una Cultura derivan del sentimiento cósmico (*Weltgefühl*) que las animó y del que los hombres no pueden escaparse. Estática de cuerpos, alquimia mágica, dinámica de fuerzas. He ahí las tres físicas, la apolínea, la mágica y la faústica, respectivamente. La hipótesis de trabajo (*Arbeitshypothese*) no se elige "racionalmente". Se intuye y se despliega durante unos siglos. La física de la proximidad de los griegos (*Physik der Nähe*) fue barrida por la oleada mágica tardoantigua. Fue preciso quemar el Museo de Alejandría y todos los libros, volverse iconoclasta y dejar caer las estatuas desnudas de mármol. Occidente hubo de volverse una provincia de Oriente. Antes de las conquistas mahometanas de los siglos VII y VIII, hacía ya mucho tiempo que Roma había caído a la condición de provincia anímica de Oriente: el judeocristianismo prepararía su terreno, mientras que el hombre faústico, todavía un bárbaro escondido en las selvas nórdicas, aguardaba su maduración. ¿Lucha de razas? Nada de eso. Más bien habría que decir: relevo sucesivo de tipos de alma, tipos de alma que están por encima de la racialidad, de la lengua, de la nación. Nosotros, los faústicos, queremos explorar el devenir, sus posibilidades. Todo lo posible, hay que llevarlo a cabo [*wir fragen nach der Möglichkeit, uns der unsichtbaren Triebkräfte desWerdens zu bemächtigen*]. Es el alma faústica la que pacta con el mismo demonio, pues llega a aniquilar el concepto mismo de hombre (clonación, guerra nuclear, producción comercial de órganos, prostitución universal), destruye su esencia si hace falta satisfacer el ansia de su tipo de alma. Si no puede ser un alma que conquiste territorios, océanos, pueblos o estrellas, ha de convertirse en un alma que *conquiste posibilidades.*

http://decadenciadeeuropa.blogspot.com.es



Revisar a Spengler. ¿De la filosofía de la vida a la filosofía de la crisis?

Javier Esparza

Cuando la sombra de un autor (un filósofo, un político, un poeta …) gravita sobre al alma de una época que no es la suya, las razones pueden ser de dos tipos. Uno, el interés de los *mandarines* del poder cultural por reactualizarlo, revisarlo, releerlo e interpretar sus ideas de acuerdo con la ideología social oficial: se le dedicarán seminarios en la Universidad, artículos en los periódicos de gran tirada, programas biográficos en la televisión, etc, y finalmente será adaptado (digerido) por el sistema; dos ejemplos recientes: Ortega y Unamuno. El otro tipo de razones por las que un autor pretérito puede teñir el ánimo de una época determinada es la vigencia de sus ideas, la certitud de sus intuiciones, la molesta presencia de su concepción del mundo en los foros donde se ventila cuál ha de ser el pensamiento oficial: se le ignorará, no se escribirá sobre él en los periódicos, ni se hablará de él en la televisión, pero sus ideas, como una sombra ominosa, acompañarán a los predicadores del pensamiento oficial obligándoles a criticar continuamente las posiciones de este autor. Tal es el caso de Spengler, más conocido en nuestros días por las críticas que de él se hacen que por las cosas que dijo y pensó. Sin embargo, es precisamente en su pensamiento donde se encuentra la clave de su vigencia, desde la posmodernidad hasta la epistemología moderna y pasando por la literatura de anticipación. Es en este marco donde conceptos típicamente spenglerianos como *decadencia* (la de Europa), *hombre felash* (el hombre occidental) y *pesimismo* (el nuestro) encuentran su mejor acomodo.

A Spengler, pues, no lo ha rescatado la *Academia*, sino las circunstancias. Vivimos una época de incertidumbres y desencantos, marcados por la convergencia de diversos parámetros de crisis (espiritual, económica, ecológica, demográfica, política) en el contexto de una situación social que se ha llamado *posmodernidad*. A la luz de los textos spenglerianos esta situación posmoderna es fácilmente identificable con las últimas fases de la decadencia de Occidente. El *hombre fáustico* que construyó Occidente desafiando a la naturaleza y rodeándose de una *sobrenaturaleza* técnica, se ha convertido, al ser transformado por su propia creación técnica, en *hombre felash*, ser urbano carente de nervio conquistador –semejante por otra parte al *último hombre* nietzscheano y directamente emparentado con el contemporáneo *hombre cool* del que hablan Faye y Lipotevski: hombre indiferente, hedonista, vacío, desertor de la modernidad por un exceso de modernidad. Este hombre *felash* es por naturaleza incapaz de hacer frente a los desafíos que exige el momento presente. Y aquí el pesimismo. La regeneración del hombre occidental es siempre posible, pero para ello habría que adoptar una actitud que, si no va a salvar de la muerte su civilización, si va a permitirle sobrevivir y, quizá, construir otra: se trata de readoptar la actitud *fáustica* con la que no morirá el vitalismo del hombre europeo. Se trata, en definitiva, de asumir la tragedia; en nuestros términos, de superar la posmodernidad. Pero esta actitud es, hoy por hoy, minoritaria e incluso mal vista.

Del pensamiento realista a la posmodernidad

La concepción del mundo y de la historia que Spengler dibuja no es exclusiva de él, sino que se inscribe en el amplio marco de lo que se ha llamado *filosofía de la vida* o *pensamiento realista*. Iniciado con Heráclito y proseguido por los estóicos, este pensamiento se ha transmitido hasta nuestros días a través de Nietzsche y Heidegger. Otros autores son más o menos incluibles en la lista: Nicolás de Cusa, Hölderlin, Schopenhauer, Ortega y Gasset, etc. Su característica fundamental es ver la vida como un devenir que transcurre impertérrito, más o menos afectado por las voluntades humanas (según los diversos autores), ajeno a todo tipo de ideaciones abstractas y en cualquier caso trágico, falta, porque ni existe un *sentido* en la historia humana ni existe un

final predeterminado. Esta carencia de objetivo en la historia ha encontrado un inusitado eco en nuestros días a partir de la polémica desatada sobre la posmodernidad, en tanto que ésta ha traído consigo el desencanto de los dogmas progresistas (modernos) que veían en la historia una línea ascendente y *finalista*. En nuestra nueva situación el sentido progresista de la historia ha desaparecido ya, cunde el desencanto de los viejos dogmas y ahí está Spengler para decirnos: "*¿Lo véis?*".

La influencia del pensamiento realista (y por tanto en ese sentido la influencia spengleriana) sobre el pensamiento europeo de los tiempos posmodernos se exttiende a otro campo, el de la concepción del ser. Nietzsche viene a preguntarse si el ser *es* y si tiene sentido el mundo, o en otros términos, si tiene valor la idea del mundo que hasta entonces había mantenido viva la vieja metafísica occidental. Esta habría extremado el viejo dualismo post-socrático *mundo real/mundo ideal*, primando siempre éste último sobre el primero. De aquí nacen todas las filosofías de la modernidad, que sigen el camino de la vieja metafísica occidental. La pregunta de Nietzsche rompe el *mundo ideal*, con lo que se cierra completamente el período de la filosofía occidental: a partir de ahora será la *voluntad de poder*, pura y desnuda, la que mueva el mundo. Spengler está en esta línea, aunque su lectura de la *voluntad de poder* es post-nietzscheana: el destino y la tragedia pesan más que la voluntad. Heidegger corregirá a Nietzsche: para Heidegger la dominación de las manifestaciones del ser (digamos la dominación del *mundo real*) no nos va a facilitar el conocimiento del Ser, sino que lo va a ocultar. Esta corrección atañe a Spengler. Heidegger propone así *preguntar al origen* y tratar de desvelar el Ser sin agotarse en el dominio de sus manifestaciones. Pero aquí el Ser no es ya el *mundo ideal*. Es, a partir de Nietzsche, simplemente el *mundo,* y con Heidegger, la *esencia del mundo*. He aquí, con la muerte de la utopía (la muerte del *mundo ideal*) lo que hace de la Línea Nietzsche-Spengler-Heidegger el eje de una filosofía de la posmodernidad. Así lo ha entendido Gianni Vattimo –quien, por otra parte, se muestra sobre todo heideggeriano.

La herencia spengleriana

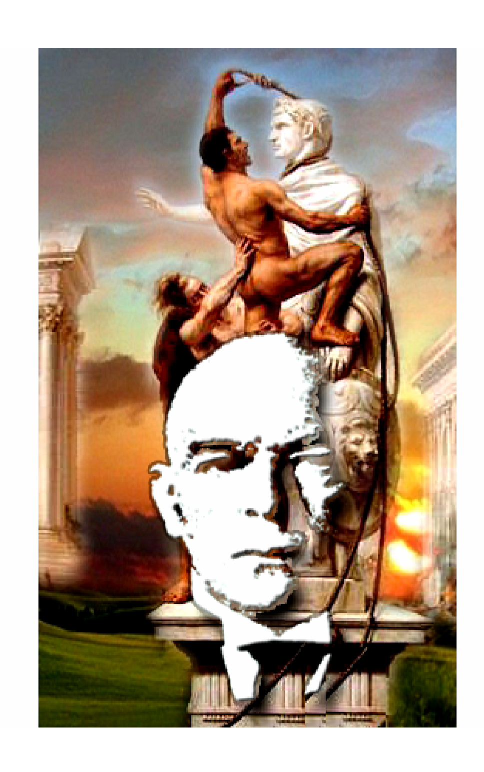
Pero las influencias de Spengler trascienden el mero conceptualismo filosófico; son muchos los que han visto herencias spenglerianas en diversos autores capitales contemporáneos. Por ejemplo, se ha citado con frecuencia su influjo sobre las ideas de MacLuhan en torno a la naturaleza tecnológico-visual de la cultura contemporánea. También se ha tratado de emparentar la concepción spengleriana de la dinámica social con las intuiciones y teorías de diversos "sociólogos de la posmodernidad" o "sociólogos inconformistas": Baudrillard, Maffesoli, Guillaume Faye –sobre todo este último, que es quien mejor ha captado la naturaleza decadente del Occidente actual. Por otra parte, la idea spengleriana de la técnica como *sobrenaturaleza* inevitable del hombre enlaza con las concepciones de Max Scheller o Arnold Gehlen sobre la naturaleza cultural del ser humano: para Spengler, el hombre es un ser *técnico por naturaleza*; para Gehlen, es un ser *cultural por naturaleza*. Esta tesis está en la base de los desarrollos prácticos de los etólogos contemporáneos, empezando por el más célebre, el Premio Nobel Konrad Lorenz, quien, no obstante criticar el "historicismo" spengleriano, comparte su visión de la técnica como fatalidad inherente al ser humano. Citemos tamibén la más clara aportación del autor alemán: el *holismo*. En efecto, Spengler pretende forjar su visión de la realidad sobre una aprehensión completa del mundo humano, sin reduccionismos, teniendo en cuenta todos los factores que puedan concurrir. Como él mismo escribió en la Introducción a *El hombre y la técnica*, "para comprender el destino del hombre hace falta considerar comparativamente todas las esferas de su actuación al mismo tiempo y no cometer el error de partir exclusivamente de la política, de la religión o del arte para iluminar aspectos particulares de su existencia, en la creencia de haber descubierto con ello todo". Este *holismo* considera cada unidad como inseparable de la totalidad, a la vez que considera la totalidad inconcebible si no es a partir de las unidades individuales que la componen. Elude así, sobre el plano metodológico, los reduccionismos, y sobre el plano sociológico, el individualismo

tanto como el colectivismo. El *holismo* está siendo muy utilizado en la sociología y en la antropología actuales, como atestiguan, por no citar más que un ejemplo, los trabajos de Louis Dumont. También se extiende al terreno de la filosofía de la ciencia, donde son claras las relaciones entre este *holismo y el antideterminismo* que traducen las teorías nacidas de la física cuántica y del nuevo paradigma científico advenido con la microfísica. Mencionemos por último que numerosos autores de lo que se ha denominado "literatura de anticipación" se han inspirado en ideas spenglerianas, y sobre todo en dos vertientes: la posibilidad de predecir la decadencia de las civilizaciones y el universo tecnológico inherente al hombre.

La crisis y la máquina

En definitiva, Spengler no puede ser olvidado. Sus ideas están estrechamente entrelazadas con lo que constituye el núcleo del pensamiento contemporáneo. Sus aportaciones, sus intuiciones y sus teorías nos están demostrando día a día lo bien fundado de las exploraciones intelectuales de su autor. Ello no obsta para que se reconozcan ciertos aspectos no tan firmes en el edificio spengleriano, o que podrían haber envejecido con el tiempo. Tomemos por ejemplo la idea de *decadencia* y su correspondencia con el estado actual de crisis perpétua. En efecto, las crisis no resueltas y prolongadas son indicios de decadencia, sobre todo cuando son interiorizadas por el entero cuerpo social; ahora bien, ¿qué ocurre si ese estado de crisis es consustancial a un determinado tipo de civilización, es decir, si la civilización occidental de la posguerra no fuera sino una *civilización de crisis,* edificada sobre la crisis y gobernada para la crisis, una civilización donde la amenaza perpétua de crisis es el único pilar firme de toda la construcción social, donde la crisis es lo único que impide el hundimiento? Hipótesis quizá vertiginosa, pero no desdeñable, al menos por principio. Tomemos otro ejemplo: la idea spengleriana de *civilización* y su comparación con un organismo vivo que nace, se desarrolla y muere; esta idea se puede aplicar a una civilización "natural", construída *sobre* el hombre, pero ¿puede igualmente aplicarse a una civilización asentada, no sobre lo humano, sino sobre estructuras tecno-económicas planetarias de donde se ha evaporado tanto acento, toda especificidad humana? Los organismos vivos sufren una muerte naatural, colofón inevitable de su envejecimiento, pero ¿cómo mueren las máquinas? ¿Y acaso nuestra civilización occidental no se parece cada vez más a una compleja máquina acéfala, autoregulada, inextinguible *por naturaleza*? Y por tanto: ¿cabe construir una filosofía de la muerte de la máquina? Otra hipótesis vertiginosa que no queríamos dejar de formular.

Spengler nos contestaría, a la primera cuestión, que ese despotismo de la crisis no es sino indicio de una decadencia cada vez más acelerada; y a la segunda hipótesis, que tal estructura tecnoeconómica y acéfala no es más que el resultado de la muerte de Occidente y del hombre occidental. Buenas respuestas que, de todos modos, pueden dejar insatisfecho a quien quiera romper la máquina.



Irracionalismo y culto a la tradición en el pensamiento de Spengler

Javier R. Abella Romero

La Decadencia de Occidente, causó gran revuelo entre el público y convirtió casi instantáneamente a Oswald Spengler, en un autor de renombre. Ahora bien, el objetivo central de Spengler al escribir La Decadencia de Occidente, era identificar los rasgos que se manifestarían cuando la cultura occidental llegase a su etapa de decadencia, y según el autor, al momento de escribir su obra, esta época ya se estaba iniciando. Para exponer su visión de la historia y de cómo transcurriría esta durante la decadencia, definió en primer lugar el concepto de Cultura. Con esta finalidad en mente, Spengler desarrollaba una crítica contra el esquema dominante en la historiografía occidental, nos referimos al esquema Edad Antigua-Edad Media-Edad Moderna (para aquel momento aún no se había añadido el concepto "Edad Contemporánea"); el fundamento de esta crítica era la afirmación de que el proceso histórico no es "universal", y por tanto no se desarrolla de manera uniforme para toda la "humanidad", ya que, en primer lugar no existe una sola humanidad, sino muchas "humanidades" que se desarrollan dentro de "culturas" diversas. Spengler señaló la existencia de 8 culturas, concentrando la mayor parte de su atención en la cultura Occidental (o "Fáustica") y la Antigua (también llamada "Apolínea"). En el esquema spengleriano, cada cultura aparecía como una entidad dentro de la cual se desenvolvía la historia de un grupo de individuos que compartían una visión o un "sentimiento" del mundo, exclusivo de ellos y radicalmente distinto al que tendrían los individuos de otras culturas. De acuerdo a la visión de Spengler, cada cultura se desarrollaba en la misma forma que un ser vivo, es decir, pasando por las etapas de nacimiento, juventud, madurez y finalmente la vejez o decadencia, que lleva inexorablemente a la muerte. Con base en este razonamiento, Spengler afirmaba que las distintas culturas no progresan hacia el infinito o hacia un ideal específico (la igualdad social o económica, la paz universal, la edad de la Razón, o cualquier otro), ya que su proceso de vida, es decir, su historia, llega a un fin y una vez llegado este, nunca se recupera ni renace de nuevo. Así lo expresaba:

Es bien sabido que todo organismo tiene su ritmo, su figura, su duración determinada, e igual sucede a todas las manifestaciones de su vida. Nadie supondrá que un roble centenario se halle ahora a punto de comenzar su evolución. Nadie creerá que un gusano, al que se ve crecer todos los días, vaya a seguir creciendo así un par de años más. Todo el mundo, en tales casos, posee con absoluta certeza el sentimiento de un límite, que es idéntico al sentimiento de las formas orgánicas. Pero cuando se trata de la historia de las grandes formas humanas, domina un optimismo ilimitadamente trivial respecto al futuro. Entonces enmudece toda experiencia histórica y orgánica y cada cual acierta a descubrir en el presente, cualquiera que sea, los síntomas o iniciaciones de un magnífico «progreso» lineal, no porque lo demuestre la ciencia, sino porque así lo desea él. Entonces se cuenta con posibilidades ilimitadas —nunca con un término natural —, y partiendo de la situación del momento, se bosqueja una ingenua construcción de lo que ha de seguir.

Pero «la humanidad» no tiene un fin, una idea, un plan; como no tiene fin ni plan la especie de las mariposas o de las orquídeas. «Humanidad» es un concepto zoológico o una palabra vana. Que desaparezca este fantasma del círculo de problemas referentes a la forma histórica, y se verán surgir con sorprendente abundancia las verdaderas formas. Hay aquí una insondable riqueza, profundidad y movilidad de lo viviente, que hasta ahora ha permanecido oculta bajo una frase vacía, un esquema seco, o unos «ideales» personales.

En lugar de la monótona imagen de una historia universal en línea recta, que sólo se mantiene porque cerramos los ojos ante el número abrumador de los hechos, veo yo el

fenómeno de múltiples culturas poderosas, que florecen con vigor cósmico en el seno de una tierra madre, a la que cada una de ellas está unida por todo el curso de su existencia. Cada una de esas culturas imprime a su materia, que es el hombre, su forma propia; cada una tiene su propia idea, sus propias pasiones, su propia vida, su querer, su sentir, su morir propios.

El fragmento que hemos citado corresponde a la introducción de La Decadencia de Occidente y aquí ya podemos ver ciertos elementos llamativos: en primer lugar, Spengler se mostraba claramente contrario a la idea de progreso. También atacaba el concepto de "humanidad" como forma de universalización del individuo, como definición aglutinante de todos los grupos humanos. Además, vislumbramos un cierto relativismo histórico en la afirmación de la existencia culturas totalmente particulares y distintas entre sí. En este sentido, veamos otros fragmentos interesantes:

Cuando Platón habla de la humanidad, se refiere a los helenos, en oposición a los bárbaros. (…) y dentro de esta suposición limitativa conduce a resultados que son exactos y significativos para los griegos. Pero cuando Kant filosofa sobre ideales éticos, por ejemplo, afirma la validez de sus proposiciones para los hombres de todas clases y tiempos. Y si no lo declara explícitamente es porque para él y sus lectores la cosa es harto evidente. En su estética no formula el principio del arte de Fidias o de Rembrandt, sino el de todo arte en general. (…) Con sólo referirse a Aristóteles y considerar a cuán distintos resultados llega este filósofo, hubiera debido comprenderse que el pensador griego, al reflexionar acerca de sí mismo, es un espíritu no menos claro que el pensador alemán, aunque de diferente temple y disposición. Las categorías del pensamiento occidental son tan inaccesibles al pensamiento ruso como las del griego al nuestro.

(…) He aquí lo que le falta al pensador occidental y lo que no debiera faltarle precisamente a él: la comprensión de que sus conclusiones tienen un carácter histórico-relativo, de que no son sino la expresión de un modo de ser singular y sólo de él. El pensador occidental ignora los necesarios limites en que se encierra la validez de sus asertos; no sabe que sus «verdades inconmovibles», sus «verdades eternas», son verdaderas sólo para él y son eternas sólo para su propia visión del mundo; no cree que sea su deber salir de ellas para considerar las otras que el hombre de otras culturas ha extraído de sí y afirmado con idéntica certeza. Pero esto justamente tendrá que hacerlo la filosofía del futuro si quiere preciarse de integral. Eso es lo que significa comprender el lenguaje de las formas históricas, del mundo viviente. Nada es aquí perdurable, nada universal. No se hable más de formas del pensamiento, del principio de lo trágico, del problema del Estado. La validez universal es siempre una conclusión falsa que verificamos extendiendo a los demás lo que sólo para nosotros vale.

Enfatizaba todas estas ideas diciendo: "No hay verdades eternas. Toda filosofía es expresión de su tiempo y sólo de él".

Estos elementos que ya asomaban en las primeras páginas de La Decadencia delatan una tendencia irracionalista en la obra. Se entiende por qué Gyorgy Luckács, enmarcó a Oswald Spengler dentro de la trayectoria del irracionalismo alemán.

La corriente irracionalista, se había arraigado con fuerza en Alemania desde el siglo XIX, cuando algunos intelectuales empezaron a anunciar la decadencia de los valores culturales heredados de la Ilustración y la Revolución Francesa (entre estos, el más destacado sería Friedrich Nietzche, una de las principales fuentes de inspiración de Spengler). En el ámbito político, estas ideas eran las que predominaban entre los sectores más reaccionarios de la sociedad alemana. Por ello no es extraño que las ideas de Spengler encontraran eco en estos sectores.

El relativismo histórico, uno de los elementos presentes en la corriente irracionalista, también fue utilizado por Spengler, incluso como argumento para defenderse de las críticas recibidas desde el mundo académico alemán -especialmente por la arrogancia del autor al calificar sus conclusiones como una verdad incuestionable-

. En el prólogo a la segunda edición alemana de La Decadencia afirmaba lo siguiente:

Así pues, el núcleo de lo que he encontrado, sólo puedo calificarlo de «verdadero», es decir, de verdadero para mí y, según creo, también para los espíritus directores del futuro; pero no de verdadero «en sí», esto es, independientemente de las condiciones impuestas por la sangre y por la historia, pues tales «verdades» no existen.

Spengler reafirmaba su postura irracionalista al darle un sentido negativo al concepto de Civilización -un concepto fundamental del pensamiento ilustrado-. La Civilización como un concepto positivo relacionado estrechamente a la idea de progreso y que implica un estadio elevado o superior de la humanidad, no aparecía como tal en las densas páginas de La Decadencia de Occidente. La Civilización se presentaba allí como un estadio de la historia en el cual se llegaba a la extinción de una cultura. La "civilización" era entonces la época en que una "cultura" empezaba a perder su fuerza, decayendo hasta finalmente desaparecer. Veámoslo aquí:

Porque cada «cultura» tiene su «civilización» propia. Por primera vez tómanse aquí estas dos palabras — que hasta ahora designaban una vaga distinción ética de índole personal — en un sentido periódico, como expresiones de una orgánica sucesión estricta y necesaria. La «civilización» es el inevitable sino de toda «cultura». Hemos subido a la cima desde donde se hacen solubles los últimos y más difíciles problemas de la morfología histórica. «Civilización» es el extremo y más artificioso estado a que puede llegar una especie superior de hombres. Es un remate; subsigue a la acción creadora como lo ya creado, lo ya hecho, a la vida como la muerte, a la evolución como el anquilosamiento, al campo y a la infancia de las almas — que se manifiesta, por ejemplo, en el dórico y en el gótico — como la decrepitud espiritual y la urbe mundial petrificada y petrificante. Es un final irrevocable, al que se llega siempre de nuevo, con íntima necesidad.

Sobre el pensamiento de Spengler afirmaba Luckacs lo siguiente: "Se limita a aplicar a la historia las viejas antítesis de la filosofía de la vida entre la vida y la muerte, la intuición y la razón, la forma y la ley." Esta "filosofía de la vida", que era otro elemento del irracionalismo alemán, veía en la razón objetiva una insuficiencia para entender al fenómeno humano en su integridad, por lo que este debía ser comprendido a partir de su propio devenir, de acuerdo a sus impulsos vitales.

Según Lukács, el autor de La Decadencia llevaba "hasta el absurdo" la negación de toda objetividad, al afirmar que existían varios tipos de números y varios tipos de matemáticas de acuerdo a la cultura de que se tratare. Un adelanto de esto ya lo hemos visto en la afirmación de que no existen verdades universales. En cuanto a la superioridad de la intuición sobre la razón, las afirmaciones de Lukács se ven confirmadas nuevamente en el discurso de Spengler cuando este dice que la historia no puede estudiarse con base en la causalidad y el método científico sino que debe "intuirse" o sentirse en su devenir, sin tratar de encerrarla en un sistema, valiéndose de la idea del sino y de las analogías. Veamos unos ejemplos:

El medio por el cual concebimos las formas muertas es la ley matemática. El medio por el cual comprendemos las formas vivientes es la analogía.

Más adelante afirmaba:

La matemática y el principio de causalidad conducen a una ordenación naturalista de los fenómenos. La cronología y la idea del sino conducen a una ordenación histórica.

Y luego:

El pensamiento del siglo XX en la historia natural se distinguirá de aquel del siglo XIX por su aversión a ese sistema de causas superficiales, que tiene sus raíces en el racionalismo de la época barroquista. En su lugar pondrá un sentido puramente fisiognómico. Somos escépticos ante todos los modos del pensamiento que pretenden suministrar explicaciones causales. Dejamos que las cosas hablen y nos contentamos con sentir su sino y escrutar sus formas; la inteligencia humana no alcanza a más.

El máximo resultado a que podemos llegar es el descubrimiento de las formas sin causa, sin fin, puramente existentes, que constituyen la base del cuadro cambiante de la naturaleza.

El irracionalismo de Spengler se encuentra inextricablemente unido con sus ataques a las ideologías y su preferencia de la acción sobre el pensamiento, como veremos a continuación.

En el prólogo a la segunda edición alemana de La Decadencia, Spengler se defendió de las críticas que tildaban de pesimista su obra y al hacerlo proclamó la superioridad del pragmatismo sobre el idealismo, en estos términos:

Se ha clamado sobre el pesimismo de mi libro. Es el clamor de los eternos rezagados, que persiguen cuantos pensamientos se brindan a los que en la vanguardia buscan la senda del futuro. Pero yo no he escrito para los que toman por una hazaña el cavilar sobre la esencia de las hazañas. El que define no sabe lo que es el sino.

Comprender el mundo es, para mí, estar a la altura del mundo. Esencial es la dureza de la vida, no el concepto de la vida, como enseña la filosofía a lo avestruz del idealismo. El que no se deje deslumbrar por los conceptos, no tendrá la sensación de que esto sea pesimismo. Los demás no me preocupan.

Por otra parte, Spengler afirmaba que la decadencia de la cultura "Antigua" representada por la época del bajo imperio romano daba la clave para entender cuál sería el talante de esos tiempos postreros en la cultura Occidental:

Desde luego resalta la identidad entre este período y el helenismo; particularmente la identidad entre el actual momento culminante de este período. — señalado por la guerra mundial — y el tránsito de la época helenística a la romana. El romanismo, con su estricto sentido de los hechos, desprovisto de genio, bárbaro, disciplinado, práctico, protestante, prusiano, nos dará siempre la clave — ya que estamos atenidos a las comparaciones — para comprender nuestro propio futuro.

Y luego se preguntaba -en lo que casi parece una premonición de lo que sucedería luego con los nazis- qué significado tenía el hecho de que los romanos hubiesen sido bárbaros sin alma ni filosofía, sin arte, "animales hasta la brutalidad", con una imaginación enderezada siempre hacia lo práctico. Eran el último paso antes de la nada, antes del fin de la Cultura Antigua.

Ese era pues el panorama que se dibujaba para la cultura Occidental y era inútil tratar de cambiarlo; por eso afirmaba:

Quien no comprenda que nada puede alterarse a ese resultado final, que hay que querer eso o no querer nada, que hay que amar ese sino o desesperar del futuro y de la vida; quien no sienta la grandeza que reside en esa eficacia de las inteligencias magnas, en esa energía y disciplina de las naturalezas férreas, en esa lucha con los más fríos y abstractos medios; quien se entretenga en idealismos provincianos y busque para la vida estilos de tiempos pretéritos, ése..., que renuncie a comprender la historia, a vivir la historia, a crear la historia.

Así aparece el imperio romano, no como un fenómeno único, sino como el producto normal de una espiritualidad severa y enérgica, urbana y eminentemente práctica, estadio final típico que ya ha existido varias veces, pero que no había sido nunca identificado hasta ahora.

Los hechos y no las palabras, las acciones y no las ideas son las que dictan la pauta cuando se ha llegado a la Decadencia de toda cultura.

Somos hombres civilizados, no hombres del gótico o del rococó. Hemos de contar con los hechos duros y fríos de una vida que está en sus postrimerías y cuyo paralelo no se halla en la Atenas de Pericles, sino en la Roma de César. El hombre del Occidente europeo no puede ya tener ni una gran pintura ni una gran música, y sus posibilidades arquitectónicas están agotadas desde hace cien años. No le quedan más que posibilidades extensivas. Pero yo no veo qué perjuicios puede acarrear el que una generación robusta y llena de ilimitadas esperanzas se entere a tiempo de que una parte de esas esperanzas corren al fracaso. ¡Y aunque fuesen las más preciadas! El que valga algo, sabrá salvarse. (…)Si bajo la influencia de

este libro, algunos hombres de la nueva generación se dedican a la técnica en vez de al lirismo, a la marina en vez de a la pintura, a la política en vez de a la lógica, harán lo que yo deseo, y nada mejor, en efecto, puede deseárseles.

En cuanto al tradicionalismo, este se mostraba en el discurso de Spengler en diversas formas. Una de ellas era su visión de la mujer como un ser débil o con poca trascendencia histórica. El hombre es quien hace la historia, la mujer es una especie de telón de fondo sobre el que se desarrolla la acción histórica que el hombre lleva adelante. La política, por ende, está vedada para el sexo femenino. "El Estado es cosa de varones" afirmaba.

En cuanto a la visión del estado, también vemos rasgos tradicionalistas. En La Decadencia, Spengler establecía que las dos clases fundamentales de una sociedad son la nobleza y la clase sacerdotal, pues estas son las únicas que poseen significado, las demás clases, agrupaciones o gremios existen como hechos, pero no como símbolos. Carecen de un sentido profundo para la cultura. En los inicios de la Cultura, las dos clases fundamentales se enfrentan una a la otra, ya que cada una encarna dos simbologías distintas:

En las dos clases primordiales exprésanse los dos aspectos de toda vida libre en movimiento: en una, la existencia; en otra, la conciencia.

Toda nobleza es símbolo viviente del tiempo. Todo sacerdocio es símbolo del espacio. El sino y la santa causalidad (…). El noble vive en un mundo de hechos; el sacerdote vive en un mundo de verdades. Aquél entiende de las cosas, éste las conoce; aquél actúa, éste piensa.

Nuevamente el autor se apoyaba en la "filosofía de la vida" para resaltar lo que cada clase simbolizaba y en este camino se hacía evidente su preferencia por la nobleza, al identificar a esta con el sino, el devenir, la vida. Así es como afirmaría:

La nobleza es la clase propiamente dicha, conjunto de sangre y raza, corriente de existencia en la forma más perfecta imaginable. La nobleza es, precisamente por eso, una clase labradora superior. Todavía hacia 1250 era válida por todo Occidente la frase de que «quien labra de mañana, cabalga por la tarde al torneo», y era corriente la costumbre de que los caballeros se desposaran con hijas de aldeanos. El castillo, contrariamente a lo que le sucede a la iglesia, nace de la casa aldeana, pasando por la residencia campesina de los nobles, por ejemplo, en la época de los Francos. En las sagas de Islandia los cortijos son sitiados y defendidos como castillos. La nobleza y la clase labradora son vegetativas, instintivas, profundamente arraigadas en la tierra madre. Propáganse, críanse en el cuido del árbol genealógico. Comparada con éstas, la clase sacerdotal es propiamente la anti-clase, la clase de la negación, la no-raza, la independencia con respecto al suelo, la conciencia libre, intemporal, sin historia.

Al leer este fragmento, no queda duda de que para Spengler la nobleza era la clase superior, la clase por excelencia, pero además hablaba de una nobleza rural. Uno y otro elementos dejan ver un sentimiento tradicionalista, pero además de exaltar al campo y a la nobleza rural que surge de este, identificándolos como símbolos formativos de la cultura, Spengler acusaba a la gran ciudad, la gran urbe (símbolo de modernidad para la mentalidad racionalista), como destructora de aquellos símbolos primigenios y como una clara señal que marcaba la decadencia de la Cultura. Lo podemos ver en este fragmento:

El tránsito de la «cultura» a la «civilización» se lleva a cabo, en la Antigüedad, hacia el siglo IV; en el Occidente, hacia el XIX. A partir de estos momentos, las grandes decisiones espirituales no se toman ya «en el mundo entero», como sucedía en tiempos del movimiento órfico y de la Reforma, en que no había una sola aldea que no tuviese su importancia.

Ahora tómanse esas decisiones en tres o cuatro grandes urbes que han absorbido el jugo todo de la historia, y frente a las cuales el territorio restante de la cultura queda rebajado al rango de «provincia»; la cual, por su parte,

no tiene ya otra misión que alimentar a las grandes urbes con sus restos de humanidad superior. ¡Ciudad mundial y provincia!. Estos dos conceptos fundamentales de toda civilización plantean ahora para la historia un nuevo problema de forma. Estamos viviéndolo justamente los hombres de hoy, sin haberlo comprendido, ni siquiera de lejos, en todo su alcance. En lugar de un mundo tenemos una ciudad, un punto, en donde se compendia la vida de extensos países, que mientras tanto se marchitan. En lugar de un pueblo lleno de formas, creciendo con la tierra misma, tenemos un nuevo nómada, un parásito, el habitante de la gran urbe, hombre puramente atenido a los hechos, hombre sin tradición, que se presenta en masas informes y fluctuantes; hombre sin religión, inteligente, improductivo, imbuido de una profunda aversión a la vida agrícola — y su forma superior, la nobleza rural —, hombre que representa un paso gigantesco hacia lo inorgánico, hacia el fin. Como vemos en el párrafo anterior, Spengler establecía un vínculo directo entre el campo, el aldeano y la nobleza. Más aún, afirmaba que tanto nobleza como clase labradora están profundamente arraigadas a la "tierra madre", es decir, al territorio dentro del cual se desarrolla la cultura. Así pues, la Nobleza era la clase fundamental porque estaba arraigada al campo, a la "tierra madre". La llegada de la Civilización significaba el fin de la nobleza y este hecho anunciaría el final de la Cultura.

Spengler desarrollaba toda una teoría evolutiva de las clases para llegar a la conclusión anterior, a saber, la primacía de la nobleza. Ahora bien, esta teoría le serviría también de fundamento para sus críticas contra la democracia y el socialismo.

Spengler afirmaba, como ya hemos visto, que las dos clases fundamentales y fundacionales de la cultura eran la nobleza y la clase sacerdotal, de estas la nobleza sería la verdadera clase pero el sacerdocio sería la fuerza que se le enfrentaba. En el transcurso de la historia ese enfrentamiento continuaba hasta que aparecía la ciudad y entonces con ella entraba en escena la Tercera Clase, la Burguesía; esta despreciaba al aldeano porque se sentía más despierta, más libre y, por tanto, más progresiva en la vía de la cultura. La Burguesía despreciaba también a las dos clases primarias porque las consideraba superadas históricamente y en un nivel inferior en lo espiritual. Pero para la nobleza y los sacerdotes, la Burguesía era, al igual que el aldeano, un resto y no una clase en sí. Mientras que el aldeano casi no existe para las dos clases privilegiadas, afirmaba Spengler, el Burgués existe sólo como un fondo sobre el cual la nobleza y la clase sacerdotal se destacan y se dan cuenta de su trascendencia. Así empezaba una lucha por el control del Estado y en medio de esa lucha la Tercera Clase que representa a la ciudad buscaría liberarse del campo, representado en las dos clases primigenias.

El entusiasmo creador del hombre urbano, que, a partir del siglo X en la Antigüedad y en épocas correspondientes de las demás culturas, incluye generación tras generación en el cerco de una vida nueva, evoca por vez primera en la historia humana la idea de la libertad. Esta idea no procede de un origen político, ni menos aún abstracto; expresa tan sólo el hecho de que dentro de los muros de la ciudad se acaba la adherencia vegetativa al suelo y se rompen los lazos que atan y constriñen la vida campesina. En esencia, la libertad tiene siempre algo de negativo.

Desata, liberta, defiende; ser libre es siempre quedar libre de algo. La ciudad es la expresión de eso libertad; el espíritu ciudadano es la intelección que se ha hecho libre, y todo lo que en épocas posteriores despunta en los movimientos espirituales, sociales y nacionales, bajo el nombre de libertad, tiene su origen en ese hecho primario de la liberación, el hecho de que el hombre logra libertarse del campo.

Así pues, no sólo se consideraba a la Burguesía como una clase inferior sino también se le daba un sentido negativo a la libertad, afirmando que era una idea creada por el espíritu ciudadano para separarse del campo y de los símbolos del campo, de las clases primigenias. Spengler seguía adelante con esta "historia" de las clases y el Estado para afirmar que aún la tercera clase tenía algo

de significación pero esta era definitivamente anulada por la entrada en escena de la Cuarta Clase: la masa. Pero la tercera clase; carece íntimamente de unidad; ha sido la no-clase, la protesta contra la división en clases y no contra esta o aquella clase, sino en general contra la forma simbólica de la vida. La tercera clase rechaza toda diferenciación que no justifique ni la razón ni la utilidad; y, sin embargo, significa algo, y lo significa con plena claridad: es la vida urbana hecha clase y opuesta a la vida rural; es la libertad, hecha clase y opuesta a la sujeción. Mas, considerada en su propio ser, la clase tercera no es en modo alguno un resto, un residuo, como parece cuando se la mira desde las otras dos clases. La burguesía tiene limites; pertenece a la cultura; comprende, en el mejor sentido, todos los adherentes a la cultura, bajo la denominación de pueblo, populus, demos, al que se subordinan la nobleza y la clase sacerdotal, el dinero y el espíritu, el oficio y el trabajo a jornal, como partes integrantes del conjunto.

La civilización se encuentra con ese concepto de pueblo y lo aniquila bajo el concepto de la cuarta clase, de la masa, que rechaza la cultura en sus formas desarrolladas. La masa es lo absolutamente informe; persigue con su odio toda especie de forma, toda distinción de rangos, la posesión ordenada, el saber ordenado. Es el nomadismo moderno de las grandes cosmópolis, (…) la cuarta clase viene a ser la expresión de la historia cuando se transforma en lo ahistórico. La masa es el término, es la nada radical. Esa cuarta clase -que como sabemos, es el sujeto de la democracia- era aborrecida por Spengler, como se ve en el fragmento anterior. Tenemos otro pasaje muy ilustrativo en este sentido ya que resume en un párrafo la postura de Spengler frente al racionalismo y las instituciones que derivaron de este:

Llega una época en que la ciudad se ha desarrollado tan vigorosamente que ya no necesita afirmar su oposición al campo, a la aldea, a la nobleza rural. Ahora es el campo con sus clases sociales primarias el que se defiende sin esperanza contra la supremacía irresistible de la ciudad. Esta defensa se dirige espiritualmente contra el racionalismo, políticamente contra la democracia y económicamente contra el dinero. Las últimas tres líneas del párrafo anterior son muy valiosas porque definen en una sola frase la postura de Spengler. Espiritualmente es irracionalista, políticamente anti-democrático y económicamente es contrario al gran capital.

Detengámonos un momento en el ataque al capital. El poder del dinero es visto por Spengler como uno de los males que se afianzan al llegar la Decadencia de la Cultura. Es llamativo esto pues los discursos de los nazis también atacaban al gran capital, especialmente al capital financiero y por esta vía llegaba el ataque a los judíos, a quienes se acusaba de monopolizar las instituciones financieras y utilizar el poder financiero para manipular a las instituciones democráticas.

La civilización caracteriza, pues, un período de una cultura, período en el cual la tradición y la personalidad han perdido ya su validez inmediata y toda idea ha de ser transformada en dinero para poderse realizar. Al principio tenía bienes el que tenía poder. Ahora tiene poder el que tiene dinero. El dinero es el que pone al espíritu en el trono. La democracia es la perfecta identificación del dinero con la fuerza política. En este pequeño fragmento vemos como Spengler metía en un mismo saco todos los males de la Cultura, al decir que el dinero es quien entroniza al espíritu (se entiende que se refiere al Racionalismo) y que la democracia es la que da vía libre al dinero para hacerse con el poder político.

Se recalcaba la idea de que la democracia aparecía cuando la cultura y los valores fundacionales de ésta entraban en decadencia, pero además, se identificaba el poder del dinero como el verdadero controlador de la democracia, soslayando o ignorando la importancia de los valores liberales en el juego democrático. Tal vez la mayor diferencia en este punto con el nacionalsocialismo se hallaba en la preferencia de Spengler por los gobiernos aristocráticos, mientras que los nazis preferían la política de masas aunque sin enfrentarse abiertamente a la monarquía ni a la aristocracia.

Oswald Spengler: la muerte del "Hombre" a comienzos del siglo XX

Javier B. Seoane C.

La tesis doctoral de Oswald Spengler (1880-1936) titulada *Heraklitische. Studie über die energetischen grundgedanken seiner philosophie*, presentada en 1904, es hoy considerada un clásico de la hermenéutica sobre los fragmentos de Heráclito. Sin embargo, en su tiempo Spengler no contó con la aceptación de los círculos intelectuales hegemónicos que lo consideraron precursor del nuevo cesarismo-militarista, cuestión por la cual sus escritos cayeron en un gran desprestigio. Autor también de *Untergang des Abendlandes* (La decadencia de occidente), obra de 1918, su trabajo más célebre, pensaba que las culturas tenían un estilo propio que se desarrollaba y culminaba para dar paso a nuevas formas sin posibilidad de transferencia. Su idea de historia no era ni progresista ni evolutiva sino cíclica, por lo que se oponía radicalmente a la matriz filosófica de la modernidad. Spengler no compartía con los ilustrados la confianza en la benevolencia de la razón y la ciencia como vehículos de progreso en el acontecer de una historia determinada por un sujeto trascendental; por ello, su compromiso con la episteme moderna, que dio vida a las concepciones liberal y socialista del mundo, era realmente nulo.

Oponerse a estos ideales en plena segunda revolución industrial era efectivamente correr el riesgo de ser catalogado como obscurantista, por decir lo menos. No en vano, el segundo Lukács escribía sobre este pensador alemán: "Más tarde, fue Spengler el modelo internacional de las concepciones irracionalistas en lo tocante a la filosofía de la historia, hasta llegar a Toynbee." (Georg Lukács).

En el presente, cuando algunos han pretendido ser los primeros en postular la decadencia final de occidente, es menester releer a Spengler, tal como una vez lo hizo la teoría crítica de la sociedad de la Escuela de Frankfurt a través de Theodor W. Adorno: realizando una exégesis que permita rescatar lo históricamente aún válido de las proposiciones del autor y rechazando lo negativo de su obra, esto es, realizando lo que podríamos denominar una aufhebung metodológico-teórica. En este sentido, las líneas que siguen pretenden lograr un primer momento en tal itinerario. Más concretamente, nuestra intención es por ahora delinear la noción de sociedad que Spengler define desde los fragmentos de Heráclito, y luego criticarla por su carácter reificatorio. Para ello, seguimos la tesis doctoral, muy poco conocida en nuestro medio académico, que el autor alemán realizara sobre el filósofo efesio.

Spengler encuentra en Heráclito al primer filósofo social. (Oswald Spengler: Heráclito. Estudio sobre el pensamiento energético fundamental de su filosofía) A diferencia de los monistas jónicos, Heráclito legó una filosofía preocupada por lo social y lo político que está contenida en los fragmentos que se han conservado y atribuido a su autoría. Así, según Spengler, el filósofo de Éfeso postula una concepción de la sociedad en sentido cosmológico, es decir, las leyes (en el sentido más amplio, griego, de este término) de la polis (sociedad) se rigen por la ley del propio cosmos [1]. Al respecto, "Todas las creaciones de la cultura, del Estado, de la sociedad, de las costumbres, de las opiniones, son productos de la naturaleza; están sujetas a las mismas condiciones del ser como las otras, a la severa ley de que nada permanece y que todo se modifica."

La sociología, [2] tanto en Spengler como en Heráclito, queda supeditada a la cosmología [3]. Su fuente última de fundamentación epistemológica es metafísica. La distancia ontológica entre sociedad y naturaleza, típica del pensamiento burgués en ascenso, de un Rousseau, desaparece ante la reducción de la primera a la segunda. Más bien se asume una posición prototípica del pensamiento aristocrático tradicional, aunque también de una burguesía ya segura en el poder: el mundo social constituido ha de considerarse tan positivo como el natural. Spengler se apoya en

el conocido fragmento 114 de Heráclito: "Es menester que los que hablen con inteligencia se apoyen firmemente en lo que es común a todos, así como una ciudad es la ley, y mucho más fuertemente. Pues todas las leyes humanas son alimentadas por la única ley divina; ésta pues, impera tanto cuanto quiere, y basta a todas las cosas y les es superior."[4].

De este modo, según Spengler, si queremos conocer la filosofía heraclítea es necesario remontarnos primeramente a la cosmología en búsqueda de la ley divina, aquella que es rectora de todas las demás.

Spengler consideraba que los modernos más cercanos a Heráclito eran los partidarios de la teoría energética, en particular Ernst Mach (1838-1916) y Wilhelm Ostwald (1853-1932). Sólo la energética podía establecer un puente de comunicación con el presocrático al postular que no era necesario un sujeto portador material de la energía. Igualmente, la relación que establece el pensador alemán con los físicos de la energía y el presocrático marca su misma visión cosmológica llevada a la vida social. Así, lo que él encuentra en su interpretación de Heráclito y de los físicos modernos, es lo que él mismo defiende como concepción sociológica, vale decir, cosmológica. [5]

Los vasos comunicantes que encuentra Spengler entre los unos y el otro -desafiando (vale decir contradiciendo) su propio principio ya esbozado según el cual culturas diferentes (la jónica-griega antigua y la moderna) son incomunicables e inconmensurables entre sí- [6], son básicamente dos, a saber, la filosofía heraclítea es la filosofía de un acontecer puro, sin sustancia, y, los opuestos se encuentran en tensión armónica.

El acontecer puro, que no admite una representación sustancial, es un planteamiento polemizante con toda la tradición hermenéutica sobre Heráclito iniciada por Aristóteles. El Estagirita atribuye al presocrático el haber propuesto el fuego como arjé, esto es, como principio fundador y rector del cosmos [7]. Al negar esta posibilidad se niega también que el efesio haya sido un continuador de los primeros monistas jónicos (sobre todo Tales y Anaxímenes) así como se niega la presencia de una concepción estática del cosmos (contraria a la predominante en la cultura griega de la antigüedad) y por ende de la sociedad misma (que parecía ser más bien la apropiada a un alto jerarca de la aristocracia de Éfeso como efectivamente lo era Heráclito).

En resumen, según Spengler, lo único constante en el cosmos para Heráclito es la ley (forma) del movimiento que en tanto armonía de opuestos es ritmo [8]. Lo único permanente es que todo está sometido al cambio. Por último, Spengler argumenta que la filosofía de Heráclito es antisustancialista puesto que subyace a su epistemología un profundo escepticismo sensorial semejante al cartesiano. [9]

Afirma Spengler que si Heráclito resulta confuso en cuanto a la carencia de una ontología sustancial ello se debe a lo arcaico del lenguaje filosófico de la época antigua Alega que energía es un concepto moderno, desconocido a la cultura griega. Por consiguiente, Spengler cierra la relación entre los físicos modernos y el efesio estableciendo que la única diferencia entre los unos y el otro radica en la representación de la energía como tal. [10]

El otro punto en que la teoría energética se asemeja a la filosofía de Heráclito es, siguiendo a Spengler, la doctrina de los opuestos y su relación armónica: La desigualdad en el cosmos es principio de su existencia. El cosmos se rige por la ley del movimiento eterno. "Todo fluye" contiene la concepción heraclítea del cosmos. Este fluir es devenir eterno en tanto que armonía de opuestos. Negar la eternidad cósmica sería pensar el cese de la armonía, la imposición final de un opuesto sobre otro y el final del principio cosmogónico de la desigualdad. No hay conflagración final posible.

La cosmogonía heraclítea según la hermenéutica spengleriana, establece diáfanamente la no-perdurabilidad del ser: nada permanece, "todo fluye", lo que es deja de ser en la sucesión eterna. El ser está sometido al devenir que lo convierte en no ser. La identidad de opuestos es sólo aparente [11], la armonía oculta es sucesión incesante de opuestos.

El intérprete alemán concluye tratando de hacernos ver la semejanza entre la doctrina heraclítea de los opuestos y la ley energética de Helm: "Esta representación según la cual la actividad en el espacio (es decir el aumento y la disminución de tensiones contrapuestas) se verifica de manera que incesantemente hay una tendencia a la paridad, es conocida por la energética como la ley de Helm. Toda forma de energía tiene la tendencia a trasladarse de los puntos denode se encuentra con mayor intensidad a los puntos donde se encuentra con menos intensidad."

Y recordando que la ley divina (logos) es medida y armonía en la lucha (guerra) de los opuestos, terminamos de establecer la paridad hermenéutica entre la propuesta energética y la de Heráclito: al postular la primera la sucesión de opuestos en relación a su intensidad así como el segundo planteó que este cosmos es fuego que se enciende y apaga medidamente.

Considerada grosso modo la cosmología heraclítea —según Spengler— y, habiendo establecido que las leyes de los hombres son copias de la ley divina (logos), sólo quedaría transferir la cosmología a la sociología. No obstante, no queremos dar este paso sin antes matizarlo con el excelente estudio que realiza Spengler sobre la influencia de los valores supremos helénicos en la "obra" de Heráclito, valores que el propio Spengler parece defender para nuestro tiempo.

La concepción de la fatalidad es decisiva en la filosofía griega. Tal fatalidad se considera inexorable: "En esta fe hallaba su expresión la secreta certidumbre de que al fin hay algo que determina el curso de los acontecimientos, que no tiene nada de humano, que no tiene alma, que no es determinado por ninguna voluntad, ningún intelecto, ningún sentimiento, y que no es accesible a ningún ruego; es la misma fe que en la filosofía se transforma en un conocimiento de la necesidad de la ley universal, sin excepción.". La vida humana es dependiente de la ley que rige a todo el cosmos. Nada pueden los hombres ante el devenir inevitable. El hombre sólo es objeto de tal historia, nunca sujeto: "En realidad no es posible hacerse un mejor concepto de la ley que domina al cosmos que eligiendo, por ejemplo, como comparación, el destino que domina la vida de Edipo. Invisible e inevitable, está presente en silencio, y resulta por eso más impresionante."

La individualidad queda subordinada al destino del cosmos. Y tal destino es lucha eterna entre opuestos, lucha armoniosa desde el mismo momento en que ninguno puede lograr imponerse en última instancia. Así, expone Spengler, "El concepto de una lucha que dura desde la eternidad y que no terminará nunca, que forma el contenido de la vida en el cosmos, en que reina una ley imperativa, manteniendo una igualdad armónica, es una alta creación del arte griego, al que este pensador estaba mucho más cerca que a la verdadera indagación de la naturaleza.".

De acuerdo con esta imagen, en el pensamiento de Heráclito la sociedad ha de entenderse como un discurrir perpetuo cuyo motor radica en la lucha de opuestos. Sin duda, está aquí el comienzo de una concepción dialéctica de la historia, en cuyo desarrollo quizá sea Marx su máximo exponente. Nada está realmente en reposo, "todo fluye" a través de la perpetua oposición.

"Hay que saber:

que la guerra es común,

que la discordia es justicia,

y que todo acontece por discordia y necesidad."

(Heráclito: fragmento 80 (según Diels). Tomado de la traducción de Marcovich).

Lucha eterna y tan justa como necesaria (¿lucha de clases?, ¿lucha entre pueblos?, ¿lucha entre géneros?) que niega la posibilidad de un estadio final de la historia. Sin duda, esta última negación de una concepción teleológica es lo que separa las filosofías de la historia de Spengler-Heráclito y Marx. La dialéctica no concluye positivamente. Es, en el léxico de Adorno, una dialéctica negativa, una dialéctica sin reconciliación definitiva. Pero a diferencia de Adorno es una dialéctica sin sujeto humano, sin hombres. Afirma Spengler, "Por esa visión de la gran necesidad de la lucha, no solamente como fenómeno natural, sino ante

todo en la historia misma, se comprende el reproche (de Heráclito) contra Homero."

El momento final de La Odisea, en donde se increpa por el cese de la guerra y el advenimiento de la paz, vale decir, por la reconciliación definitiva, es para el intérprete alemán el centro del rechazo heraclíteo al relato homérico. La paz es negación del cosmos, es muerte, mientras que obviamente la vida es lucha. (Spengler invita a cotejar su interpretación de la necesidad de la guerra a partir del presocrático). Spengler va incluso más allá y nos dice que además de valor estético la guerra es también justicia. Y cita un fragmento del efesio para afirmar que aunque los mortales la consideren injusticia es realmente justicia divina, y por tanto máxima.

Spengler encuentra en Heráclito una tónica pesimista de la historia. Dice que su concepción es la de un aristócrata que distingue claramente entre el que manda y los que obedecen en tiempos de la ascensión de la democracia en el mundo griego. Por ello, basándose en Teofrasto, el hermenéuta alemán afirma que esa es la razón de que el efesio abandonase su polis y se fuera a vivir en la montaña. No cabe duda de que tal imagen agradaba a Spengler, quien era lector apasionado del übermensch de Nietzsche.

La concepción política de la sociedad, la de Heráclito según Spengler, pero nos atrevemos a asegurar que la de ambos, es una concepción elitista, aristocrática, distanciada de lo popular y en la que sólo la ley divina (?) debe imperar e imponer su poder. El actor humano es vaciado de cualquier carácter activo, por el contrario, es reducido a ser objeto del gobierno único de la ley divina. No hay razón ordenadora de la historia que resida y tenga su origen en el hombre mismo, éste sólo puede ser espectador y víctima de la armónica lucha de opuestos en su eterno retorno (Nietzsche): "La ley del eterno retorno es la misma, en gran escala, de lo que es, en pequeña escala, el cambio de la vida a la muerte, el derrumbe de Estados, costumbres, condiciones culturales. Por esto Heráclito llama el logos y el polemos (guerra), lo común, lo único sabio. Aquí hay que recordar otra vez la armonía, que está fundada sobre la premisa de un igual ritmo en todos los acontecimientos. De esta hipótesis, que contiene una regla general de todo lo acontecer contemporáneo y sucesivo, sigue la congruencia de todas las leyes físicas, sociales y otras, y al mismo tiempo su necesidad y su consecuencia.". Spengler ha llevado a Heráclito a su propia concepción fatalista del mundo social e histórico.

Esbozamos a continuación algunas consideraciones sobre la hermenéutica spengleriana de Heráclito. Así, tenemos que,

a) Spengler ha interpretado los fragmentos de Heráclito ubicando su cosmogonía como eje central. Afirma que la historia humana se resuelve en el marco de esa cosmogonía, esto es, toda historia queda supeditada a ella, no a los hombres. De la misma forma ha observado en la física energética una posibilidad de partir para articular una filosofía de la historia que igualmente le niegue a los hombres un papel protagónico. No obstante, su hermenéutica cae en lo que él ha considerado como un error de los hermeneutas anteriores: la extrapolación entre marcos culturales que él considera inconmensurables. En el fondo, lo que busca es antecesores de su visión cíclica y fatalista de la historia, sistematizada en La decadencia de occidente pero ya presente en su temprano Heráclito, así como su visión aristocrática de la sociedad y la política. Piensa encontrar en el filósofo presocrático a uno de ellos y violenta de esta manera su propio principio de incomunicabilidad e intransferencia entre estilos culturales disímiles.

b) Spengler ha negado la posibilidad de una concepción teleológica progresiva de la historia en el presocrático. Así, establece que Heráclito defiende una concepción cíclica de la historia, esto es, la historia se repite sólo que con una combinatoria diferente de elementos. No obstante, de la consulta de los fragmentos conservados y atribuidos a Heráclito es prácticamente imposible llegar a tal conclusión, por lo que parece que estamos en presencia de un ejercicio violento de la hermenéutica. Es preciso no olvidar que lo que tenemos de Heráclito son sólo fragmentos que le han sido atribuidos.

c) Ligado a esto último, es menester decir que Spengler usa a Heráclito, pero también abusa de él. Observa en el ataque del efesio a Homero una defensa de la guerra como justicia, pero esto tampoco sale de una lectura atenta de los fragmentos.

En síntesis, podemos abandonar con estas conclusiones parciales el camino de la hermenéutica spengleriana sobre el efesio y asumir que es más lo que hay del mismo Spengler que lo que hay de Heráclito en el trabajo interpretativo del alemán.

Para Spengler, la historia no es el producto de la Razón y, aunque es lucha de opuestos —como afirmaban Hegel y Marx— no es posible reconciliación alguna. Tampoco es la historia Progreso, sino, cúmulo de culturas (estilos) que cumplen un ciclo y desaparecen inexorablemente. El tiempo histórico carece de linealidad. La Razón, como redentora de la historia, es negada por quien sin duda rechaza los ideales de la modernidad y cualquier atisbo de ella. Igualmente hemos visto que su concepción sociológica apuntala la "excelencia de las élites" y el sometimiento de las masas a éstas.

Por consiguiente, en el plano político Spengler es un radical opositor de las democracias modernas y fácilmente apunta hacia una idea militarista del Estado, aunque ello no garantiza detener el ciclo vital de las culturas. En pocas palabras, es un naturalista relativista que rechaza categóricamente la visión moderna del mundo. En palabras de José Ferrater Mora, "Influido sobre todo, según propia confesión, por Nietzsche y Goethe; seguidor de las corrientes irracionalistas, biologistas, pragmatistas y naturalistas, Spengler concibió la historia o, mejor dicho, las diferentes culturas en ella insertadas, como organismos biológicos, sometidos por propio desgaste interno a una consunción y decadencia.".

Es sin duda Spengler un hombre de su época. Ya en la Alemania de 1904 se vislumbraba como ineludible el advenimiento del conflicto imperialista. La guerra era la posibilidad que tenía una nación de fuerte tradición militar de imponerse en la descarnada lucha económica mundial. Tal conflicto lo consideraba justo, aunque no había promesa de reconciliación definitiva. Al final sucumbiría todo por la fuerza del destino. De esta manera, aferrándose a fuerzas cosmológicas que cobran su expresión en la lucha biológica, Spengler niega la voluntad y la libertad humanas, y con ellas la razón, tal como hoy muchos conservadores se disfrazan en discursos apocalípticos y vitorean la llegada del caos y la indeterminación como una verdadera revolución.

Spengler no se equivoca del todo cuando concibe la historia como ciclo. Sin duda, Spengler vuelve a repetirse hoy en quienes reniegan cualquier concepción de sujeto, libertad y razón humanas. Al hacerlo, ellos forman parte de la reificación globalizante que excluye a la mayoría olvidada de la tierra, que le niega el derecho a la vida a quienes no resultan competitivos en la guerra del mercado. Se trata una vez más de un sistema sin hombres, con una lógica propia e inexorable; es la "nueva" cosmología cibernética.

Notas.-

[1] Es importante aclarar que el término "cosmos" del griego antiguo no es simétrico con nuestro moderno "universo". Para el griego antiguo, el cosmos era un orden perfecto, estático e infinitamente bello. De ahí que también se emparenta con nuestro término "cosmética".

Por otro lado, el "cosmos" en tanto que orden se regía por una ley. Parte de los intentos de la filosofía antigua era develar esa ley, no para dominar el cosmos (como lo podría pensar la racionalidad instrumental moderna) sino para contemplarlo en su perfecta armonía. Hemos de entender entonces que cuando Spengler afirma que para Heráclito el cosmos social era parte integrante del cosmos total asumía entonces la vida social y su constitución como naturales, lo que remite, como veremos más adelante, a una concepción naturalista de un determinado ordenamiento social y político.

[2] Cuando usamos el término "sociología" no lo hacemos dentro de la nomenclatura positivista derivada de la

clasificación decimonónica del conocimiento científico. Por el contrario, usamos el término sociología en una acepción muy amplia, semejante a teoría de la sociedad, esto es, como disciplina que estudia y procura explicar los fundamentos ónticos e históricos de la vida social humana.

[3] Esta afirmación spengleriana sobre el pensamiento social de Heráclito es compartida por otros estudiosos serios de la obra del último. Así, W. Jaeger y T. Gomperz la comparten, según afirma Rodolfo Mondolfo en el "estudio previo" a la obra citada de Spengler. Este último autor afirma que en Heráclito el logos universal equivale a la ley divina, la cual rige todas las leyes relativas a lo humano.

[4] Fragmento de Heráclito traducido directamente del griego. Valga otra traducción para cotejar: "Aquellos que hablan con entendimiento deben adherirse firmemente a lo que es común a todos, como la ciudad se adhiere firmemente a sus leyes, y aún con más vigor. Pues todas las leyes humanas se alimentan de una, la divina; ésta manda cuando quiere, basta a todos y los supera." (Luis Farré). En Marcovich, es el fragmento 23, que contiene el 2 y el 114 según la clasificación canónica de Diels, y dice así:

"Los que pretenden hablar (y obrar) con cordura han de basarse en lo que es común a todos (los ciudadanos), lo mismo que una ciudad-estado, en su ley (constitución), y aún mucho más firmemente.

(Porque todas las leyes humanas aliméntanse de una sola Ley, la divina; pues ésta extiende su poderío tan lejos como quiere, y basta a todas (las leyes humanas), y aún sobra).

Por consiguiente, uno debe seguir lo que es común. Y sin embargo, aunque el Logos es común, viven los más cual si poseyeran una sabiduría (o norma ético-religiosa) particular."

Destacamos que Spengler en su traducción dice: "…así como una ciudad es la ley…", (negrillas nuestras) lo que resuena más autoritario que lo traducido por Farré y Marcovich, quienes le dan a la ciudad el carácter de ser ley y no ciudad gobernada por una ley. No obstante, siendo el texto que tenemos de Spengler una traducción del original alemán al español, y no teniendo a nuestra disposición el primero, queda pendiente cotejar la traducción que se hace de Spengler.

[5] Sin duda aquí entra en juego un problema hermenéutico: lo que observa Spengler en estos autores es lo que quiere observar. Empero, como este artículo no está encaminado a la cuestión hermenéutica de Spengler en sí misma, nos contentamos por el momento con sólo enunciar la cuestión.

[6] Después de todo la contradicción ya está presente cuando el propio Spengler pretende interpretar (comunicar) los textos de Heráclito.

[7] Contemporáneamente la polémica sobre el estatus filosófico del fuego en el pensamiento de Heráclito ha continuado. Según Rodolfo Mondolfo, T. Gomperz y J. Burnet le otorgaron estatus de arjé. También M. Marcovich considera al fuego en Heráclito como "la sustancia fundamental", es decir, equivale a arjé. Por el lado opuesto, Mondolfo menciona a K. Reinhardt; W. Jaeger; G. de Ruggiero y O. Gigon, respectivamente y Farré comparte igualmente el que el fuego sea en Heráclito sustancia.

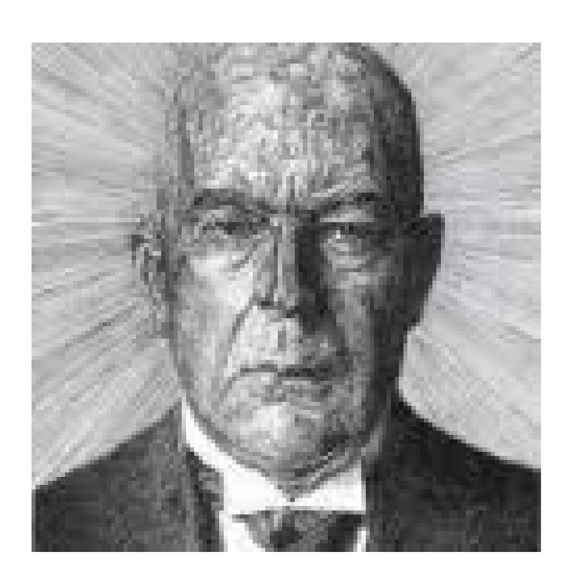
[8] Sin duda, llegados a este punto el pensador alemán parece cometer una violencia hermenéutica en la fragmentaria obra conservada del efesio, pues termina por hacer equivalentes diferentes términos empleados en dichos fragmentos como lo son: ley divina equivale a ley de movimiento y éste a logos; éste último equivale a inteligencia y nomos (ley de la polis) que es igualmente armonía y justicia (diké). Todos estos términos significan entonces ley de movimiento.

A nuestro entender tal pretensión es sumamente reduccionista y simplificadora de una obra que por su característica fragmentación es en sí misma compleja. Todo parece indicar que Spengler lleva a Heráclito a la fuerza a donde el quiere. Justifica de este modo a través de otros autores el supuesto del cual desea partir para fundar su cosmología propia.

[9] Spengler reafirma el pretendido escepticismo sensorial heraclíteo apelando a los fragmentos 21, 54, 67 y 123 (según Diels), los cuales tratan de la naturaleza oculta y de una dimensión cognoscitiva distinta de la sensorial-fenoménica.

[10] Una vez más estamos en presencia de contradicciones en la obra de Spengler, ya no sólo por lo referido anteriormente, sino también por asumir que el lenguaje de Heráclíto es arcaico (concepto que remite a una idea evolucionista) y no más bien propio de su cultura.

[11] Además del fragmento 12a sumamente usado para demostrar la concepción relativista del ser heraclíteo, Spengler menciona el fragmento 126. Mientras que los fragmentos que tienden hacia la identidad de los opuestos (51, 58 y 88) los atribuye a la armonía aparente y no a la dimensión esencial. De esta forma Spengler reafirma que los opuestos son sucesivos y por eso lo que es se transforma en no-ser.



El Socialismo de Oswald Spengler

Carlos Javier Blanco Martín

«Con el siglo XIX, las potencias pasan de la forma del Estado dinástico a la del Estado nacional. Pero ¿qué significa esto? Naciones, esto es, pueblos de cultura, había ya desde mucho tiempo atrás. En gneral, coincidían también con el área de poderío de las grandes dinastías. Estas naciones eran ideas en en el dentido en que Goethe habla de la idea de su existencia: la forma interior de una vida importante que, inconsciente e inadvertidamente, se realiza en cada hecho y en cada palabra. Pero „la nation“ en el sentido de 1789 era un ideal racionalista y romántico, una imagen optativa de tendencia manifiestamente política, por no decir *social*. Esto no puede ya nadie distinguirlo en esta época obtusa. Un ideal es un resultado de la *reflexión*, un *concepto* o una *tesis*, que ja de ser formulado para „tener“ el ideal. A consecuencia de ello, se convierte al poco tiempo en una frase hecha que se emplea sin darle ya contenido mental alguno. En cambio, las ideas son *sin palabras*. Rara vez, o nunca, emergen en la conciencia de sus sustratos y apenas pueden ser aprehendidas por todos en palabras. Tienen que ser sentidas en la imagen del suceder y descritas en sus realizaciones. No se dejan definir. No tienen nada que ver con deseos ni con fines. Son el oscuro impulso que adquiere forma en una vida y tiende, a manera de destino, allende la vida individual, hacia una dirección: la *idea* del romanticismo, la *idea* de las Cruzadas, la *idea* faústica de la aspiración al infinito“.

Las naciones son „pueblos culturales“ [*Nationen, das heißt Kulturvölker*]. Hunden sus raíces en los tiempos oscuros de la barbarie, pero en la Edad Media, como *ideas* que son de distintas formas vitales. En Europa las naciones adquieren forma en el medievo por medio de las grandes dinastías. Una idea, en la Historia, es un impulso o fuerza directiva que no admite una expresión con palabras [*Ideen*

dagegen sind wortlos]. Las verdaderas naciones –en el sentido europeo- son ideas y no ideales. Arrojan una sucesión de realizaciones (*Verwirklichungen*). Las creaciones y logros efectivamente llevados a cabo son las únicas cosasque admiten descripción, mas las ideas por sí mismas –según Spengler- son inaprensibles por medio del lenguaje y de los razonamientos. Se opone aquí el razonamiento discursivo a la intuición. La nación se vive, se intuye. Es una idea de una forma viviente, no un ideal. Pero a partir de la Modernidad y, especialmente, a partir de la Revolución Francesa, la idea se confunde con el ideal. Aquellos que construyen discursos razonados en pro de un ideal, una utopía, un deseo al que la inteligencia deba encaminarse, se mueven en la órbita del puro racionalismo. Sus ideales siempre muestran el cariz artificioso y falso de una mera construcción. Sus acciones son medios para un fin racionalmente concebido.

La nación de *ciudadanos*, que son ciudadanos precisamente a partir de la ley, la Constitución o el Pacto social originario, es nación artificiosa, es una suerte de *polis* agrandada. La nación verdadera brota del Pueblo y fue moldeada por sus nobles y príncipes y ante todo, según Spengler, es impulso (*Drang*). Muchos nacionalismos, muchos *ideales soberanistas* son hoy un simple resultado de razonamientos y de discursos artificiosos. El Democratismo propala la idea del *derecho a decidir*. Basta con que un colectivo de personas, abstractamente separado de los demás por criterios a menudo peregrinos, decida en votación subitánea constituírse en Nación para acceder a un Estado. A esto lo llaman hoy *derecho de autodeterminación*, derecho a decidir. Pero observando la Historia de Europa a más largo plazo, y sin dejarse embaucar por los prejuicidos del Racionalismo y del Romanticismo, la nación es *Impulso* e *Idea* (ambos inexpresables) y no la conclusión de silogismos o el resultado de distingos intelectuales.

El nacionalismo de los racionalistas y románticos es obra de un grupo reducido de intelectuales que suelen hablar en nombre del Pueblo, pero en realidad ese sustrato popular al que apelan no suele hablar el mismo lenguaje que las élites. El pueblo no se expresa por medio de conceptos sofisticados y discursos racionales. El pueblo da la espalda a los intelectuales que pretenden dirigirle como si fueran pastores hacia un ideal si este *ideal* se contrapone a la *idea* de la que ellos son sustancia. Idea e ideal se contraponen, y si no existe coincidencia entonces el pueblo no llega a contar con Estado propio, esto es, con un aparato que garantice la cohesión y la fuerza hacia afuera. Sobre el Estado escribe Spengler:

``Los Estados son unidades puramente *políticas*, unidades del poder que actúa hacia afuera. No están ligados a unidades de raza, idioma o religión, sino *por encima* de ellas. Cuando coinciden o pugnan con tales unidades, su fuerza se hace menor a consecuencia de la contradicción interna, nunca mayor. La política exterior existe tan sólo para asegurar la fuerza y la unidad de la exterior. Allí donde persigue fines distintos, particulares, comienza la decadencia, el ``perder forma´´ del Estado.“

La Decadencia (*Verfall*) se inicia, pues, con la contraposición entre fines distintos, que llegan a hacerse incompatibles entre sí. Toda la teoria marxiana de la Lucha de Clases podría releerse como teoría de la decadencia de una civilización. La unidad de lucha ante el exterior –que es el Estado- se transforma en una una superficie cuarteada, pues las clases economicistas persiguen fines incompatibles. El desenvolvimiento del Capitalismo es también el nacimiento de unos ideales fantásticos –las clases internacionalistas- que se olvidan del Estado, lo liquidan, lo manejan a su antojo, como instrumento para ahogar y vencer a la clase enemiga, como medio de explotación, como aparato de represión, o como ídolo al que derribar. Anarquismo e *instrumentalismo* coinciden epocalmente. No están solos los anarquistas en el vilipendio y enemiga contra el estado. Los liberales y los socialistas parten de la doctrina del estado civil como mal menor, como instrumento a duras penas soportable y tolerado siempre que pueda ser prostituído con algún concreto fin: la fraternidad universal, el perfecto mercado autorregulado o lo que sea. Socialismo, comunismo y liberalismo son ideologías que encuentran una contradicción (*Widerspruch*) entre el Estado original y genuino –creado

hacia fuera, frente a un enemigo exterior- y el *espíritu industrial* (Spencer) pacífico, cansado, que desea ante todo un descanso en el trabajo, un orden público para producir más y mejor.

Los periodos de paz un tanto prolongados crean la ilusión de que se puede vivir sin defensa, sin armas, sin dominio y contradominio. Pero la política es la política de la paz y la política de la guerra, y ambos estados se sitúan en un contínuo. Los estados oscilan entre acciones bélicas y acciones pacíficas. Hay guerras que avocan a una paz, y hay tratados de paz que avocan a la guerra. En toda relación entre estados hay –en cada momento- vencedores y vencidos, y los puntos de equilibrio son pasajeros, son idealizaciones temporales, imágenes posibles desde el punto de vista mental, pero cuya realización histórico-física no puede durar más allá de un instante, a la manera como se podría fotografíar un cono apoyado sobre su vértice en la horizontal del suelo justo antes de caerse.

``La historia humana en la edad de las culturas superiores es la historia de los poderes políticos. La forma de esta historia es la guerra. También la paz forma parte de ella. Es la continuación de la guerra con otros medios: la tentativa, por parte de los vencidos, de libertarse de las consecuencias de la guerra en forma de tratados y la tentativa de mantenerlos por parte del vencedor. Un estado es el „estar en forma" (...) de una unidad nacional por él constituída y representada para guerras reales y posibles. Cuando esta forma es muy vigorosa, posee ya, como tal, el valor de una guerra victoriosa ganada sin armas, sólo por el peso del poder disponible. Cuando es débil, eqivale a una derrota constante en las relaciones con otras potencias."

El Estado como „unidad de pueblos" [*völkischen Einheit*] *en forma* –en el sentido deportivo- constituye ya, en cierto modo, una guerra ganada. Las fuerzas interiores se hayan dispuestas para la guerra victoriosa, guerra que ni siquiera llega a estallar con armas, pues es una autoridad de peso (*Gewicht*) la que se impone a las otras potencias. En numerosas ocasiones históricas, el pacifismo se convierte en la religión de los cansados y de los débiles. Muchas veces es, también, el intento de una potencia antaño vencedora, por imponer el *status quo* a los vencidos o a los postergados, y extenderlo idealmente hasta el infinito sin contestación y sin enemigos en el horizonte se hace pasar por pacifismo. Así sucede con *Occidente*. En un principio, su pacifismo fue el de las potencias aliadas y vencedoras sobre Alemania en las dos Guerras Mundiales. Pacifismo fue imponer el tratado de Versalles. Pacifismo también fue, en la segunda contienda, imponer la repartición del mundo en dos grandes bloques e instaurar la guerra fría. Ahora que esos dos bloques, capitalista y comunista, se han diluído y se vuelve a la política multilateral de potencias y al equilibrio entre ellas, el pacifismo es la ideología –quizá- de la masa cansada, del hombre *inteligente* de las grandes ciudades cosmopolitas donde se mueve de arriba a abajo un inmenso proletariado y, aún más numerosa, una gran masa de subproletarios subvencionados, mantenidos por servicios sociales y ayudas públicas. Acostumbrados, todo lo más, a la jerga de la lucha de clases pero no a la jerga de lucha de naciones, ese proletariado y subproletariado cosmopolita creciente sólo puede entender el mundo en el plano horizontal de quienes son como ellos, ajenos a lo que Spengler considera „la llamada de la sangre". Esta masa urbana desarraigada de la tierra y de sus manantiales sanguíneos, que quedan muy remotos, es siempre antinacionalista. En el caso de abrazar una ideología nacionalista ésta no se vive ni se siente como *idea*, en el sentido explicitado más arriba, sino como *ideal*.

El Estado del pueblo persigue siempre, hacia el interior, una Economía Productiva, que le haga sólido, fuerte y capaz de una Acción Exterior: asegurarse un espacio entre enemigos. Por el contrario, el Estado plutocrático fomenta las tendencias anarquizantes en la medida en que el afán particularista de ganancia sea satisfecho, y para ello la manipulación de las grandes masas urbanas, proletarias y subproletarias, se hace esencial. No importa nada que los funcionarios, los pequeños productores, los campesinos, etc., sean los que realmente sostengan la estructura gigante: al Estado

plutocrático le conviene difuminar la realidad de que son éstos sectores los que realmente hacen que se paguen las cuentas que los especuladores financieros no quieren, por principio, pagar. El complemento necesario de los saqueadores de las finanzas que se han adueñado del Estado, hasta el punto de arrebatarle toda soberanía, es el endiosamiento de un supuesto proletariado sindicalizado y mimado por mil y una ventajas, entre las que se cuentan los liberados sindicales, la invención de puestos de trabajo *ad hoc*, subvenciones y prebendas no basadas en el mérito sino en la fidelidad partidista o sindical, etc. En realidad el contingente de trabajadores reales que viven al margen de este clientelismo partidista o sindical no conoce ninguna de estas ventajas del proletariado ficticio. Viven en condiciones de explotación que naide cacarea públicamente y apenas se reconocen en la forma de vida y pensamiento de aquellos que dicen ser sus defensores. En realidad, los más ardientes defensores de los valores „progresistas" (una vez que el socialismo o el comunismo, como ideologías previas a la Guerra Fría) son irreconocibles en Europa, no son obreros en sentido estricto: son hijos de la clase media, profesionales liberales, „intelectuales", productos de la gran ciudad desarraigada que buscan en el trabajador un molde en el que llenar en realidad sus tendencias anarquizantes. En ningún momento desearían organizar un Estado fuerte, militarizado, compacto, como en su día lo protendío la URSS. El Estado en manos de plutócratas fomenta sus tendencias anarquizantes pues así no hay apenas un Pueblo que presente resistencia a su saqueo constante, a su explotación:

„Esta alianza entre la Bolsa y el sindicato subsiste hoy como entonces. Está basada en la evolución natural de tales épocas, porque surge del odio común contra la autoridad del Estado y contra los directores de la economía productora, que se oponen a la tendencia anarquista a ganar dinero sin esfuerzo"

Si analizamos el comportamiento de las fuerzas gobernantes en Europa, y muy señaladamente en España, vemos que –pese a los discursos- la tendencia ha sido siempre desmantelar todos aquellos núcleos de economía productiva [*produktiven Wirtschaft*]. El capital especulativo no tolera la existencia de una sociedad civil independiente de sus manejos, como puede ser la sociedad rural. Allí donde millones de personas –de manera esforzada y austera- viven del cultivo de sus propias tierras y del cuidado de sus ganaderías, con un sentido ancestral de la propiedad, que no es el sentido „romano" o absolutista de propiedad, el capital especulativo –con la mirada complaciente de las grandes centrales sindicales obreras- entra arrasando, ávido de esclavizar y proletarizar esas masas de población hasta ayer libres. El abandono generalizado del campo español, y muy especialmente la muerte demográfica del Noroeste de la Península Iberica guarda un relación íntima con esta alianza entre la Bolsa y el Sindicato. A la masa, desde hace décadas, se le inculca la falsa –pero interesada- idea de que se puede vivir sin trabajar, que es posible una vida muelle llena de lujos y comodidades en todo punto incompatible con la tradicional existencia en el campo, llena de abnegación y esfuerzo, pero también de amor hacia la tierra, hacia el caserío, hacia la familia y hacia todo cuanto se obra.

El democratismo es inherente a una sociedad de comunicación de masas, donde existen aparatos de propaganda y la posibilidad urbana de que puedan ser alzados líderes y portavoces del „pueblo", entendida la palabra „pueblo" en el sentido de los revolucionarios desde 1789: los „ciudadanos" que concentrándose en las calles, con urnas o con guillotinas, dicen ser „nación". Mas ya hemos visto arriba que hay un sentido previo y mucho más viejo de nación. Todavía hoy, en aquellas regiones de Europa donde sigue con vida un cierto despojo de la tradición campesina, contrasta vivamente a quien lo quiera ver el sentido de la sangre y de la tierra que posee el „paisano" frente al „ciudadano". Al paisano, al hijo de la propia tierra, le resultarán siempre extrañas las consignas de los líderes de masas, los jeroglíficos ideológicos que le hablan de „lucha de clases", „proletariado universal", „soberanía popular", etc. Solamente sucumbe a tales consignas cuando se desarraiga, emigra a la ciudad, pierde sus raices y pisa el asfalto nivelador que

cubre la verde pradera. Todos entonces, como proletarios, se sienten nivelados como proletarios y desean „gobernarse por sí mismos". En el caso de surgir un nacionalismo con apoyo proletario, éste ha de consistir en un nacionalismo donde ha operado una sustitución del pueblo por la masa

„El nacionalismo moderno sustituye el pueblo por la masa. Es revolucionario y urbano de parte a parte" .

En la sociedad de masas los líderes invocan al Pueblo, y a la masa que está dejando de ser Pueblo se le intenta convencer del derecho a gobernarse por sí misma. En realidad hay ya toda una casta de „representantes del pueblo" que viven a costa de él, casta parasitaria y hostil al trabajo, la cúpula de los políticos profesionales y aun de los revolucionarios profesionales. Se sirven del pueblo, y lo azuzan sirviéndose de los elementos más manipulables y agresivos de la chusma para conducir al rebaño. La oclocracia es el complemento perfecto para los especuladores de la Bolsa, para los depredadores financieros. Hace falta una sociedad desorganizada y cada vez más dependiente, para que los empleados al servicio del capital agiten y conduzcan a las masas. Los partidos de masas se vuelven máquinas engrasadas y sostenidas por bancos y empresas particulares, detrás de cada pancarta seguida por millones, hay millones de dólares o de euros. Incluso los que dicen ser „anticapitalistas" y convocan –puntualmente- a millones de seguidores, son con frecuencia unos mercenarios que han conseguido auparse haciendo la labor del carnicero: despiezar el cuerpo social para que tan suculento alimento llene las bolsas insaciables del Capital.

„Lo más funesto es el ideal del gobierno del pueblo „por sí mismo". Un pueblo no puede gobernarse a sí mismo, como tampoco mandarse a sí mismo un ejército. Tiene que ser gobernado, y así lo quiere también mientras posee instintos sanos. Pero lo que con ello se quiere decir es cosa muy distinta: el concepto de representación popular desempeña inmediatamente el papel principal en cada uno de tales movimientos. Llegan gentes que se nombran a sí mismas „representantes" del pueblo y se recomiendan como tales. Pero no quieren „sevir al pueblo"; lo que quieren es servirse del pueblo para fines propios, más o menos sucios, entre los cuales la satisfacción de la vanidad es el más inocente".

Encontramos en estas líneas una crítica implacable al concepto de Democracia. En realidad, siempre se trata de una manipulación por parte de las masas. Y ¿quién manipula? Esas „gentes que llegan" arrogándose la representación del Todo, sea cual sea su orígen. Esas gentes mercenarias, que luchan contra la Tradición en cuanto ésta es una forma de Cultura. El afán por presentar la Tradición como una losa represiva y un grillete a la libertad es la tónica común en estos lídes oclocráticos. Nunca se quiere ver en la Tradición la musculatura y la médula de una Cultura aún digna y viva, un poso de antiguas libertades conquistadas. Se propaga el principio fanático de erosionar la Autoridad donde quiera y cuando quiera: los niños que empiezan tuteando al maestro y terminan por insultarle y agredirle, la chanza periodística hacia los sacerdotes que culmina en la quema de iglesias con ellos dentro, la sorna del intelectual dirigida contra el matrimonio unido, con vocación de teenr hijos que acaba convirtiéndose en destrucción y sustitución étnicas y en degradación de la infancia...Los líderes oclocráticos potencias las tendencias anarquizantes y aun diríamos la tendencia entrópica de las sociedades. El nihilismo es inherente a sus prédicas. Destruir y aniquilar lo forjado durante siglos, y presentar todo el proceso disolutorio como proceso emancipador.

„Combaten a los poderes de la tradición para ocupar su lugar. Combaten el orden del Estado porque impide su peculiar actividad. Combaten toda clase de autoridad porque ni quieren ser responsables ante nadie y eluden por sí mismos toda responsabilidad. Ninguna constitución contiene una instancia ante la cual tengan que justificarse los partidos. Combaten, sobre todo, la *forma de cultura* del Estado, lentamente crecida y madurada, porque no la entrañan en sí, como la buena sociedad, la *society* del siglo XVIII, y la sienten, por lo tanto, como una coerción, lo cual *no* es

para el hombre de cultura. De este modo nace la „democracia" del siglo, que no es forma sino ausencia de forma en todo sentido, como principio, y nacen el parlamentarismo como anarquía constitucional y la república como negación de toda clase de autoridad"

La forma de la Cultura que posee un Estado (*Kulturform*) es un lento resultado de desarrollo orgánico, que exige una maduración (*gereifen*) y un enraizamiento (*angewachsen*). Recordemos que el autor de *La Decadencia de Occidente* sostenía ya, en su magna obra, que las culturas son como plantas, que exigen un enraizamiento. Los pueblos dotados de un alma única hunden sus raíces en un territorio y dejan afluir sus torrentes de sangre a lo largo de las generaciones, llegando a asomar en la Historia por medio de sus realizaciones. Los pueblos de Europa crearon los diversos Estados como creaciones dinásticas de sus príncipes y de sus noblezas, adquiriendo cada uno de ellos una estructura formal y un punto máximo de rendimiento y plenitud, y sólo con el socavamiento del Principio de Autoridad (primero Rousseau, después Robespierre) comenzó su curva a declinar.

El estilo estentóreo y sangriento de hacer política viene de Francia: es el estilo de la Revolución. A pesar de que ya no existen fuerzas políticas revolucionarias dignas de consideración, y a pesar de que los partidos comunistas o socialistas en Europa sólo aspiran a ganar las elecciones, a ocupar los cargos con sus gentes y a ayudar a los plutócratas a mantener el *staus quo*, toda el lenguaje y los gestos se han heredado de aquel periodo de las revoluciones. Incluso al Parlamento se llevan las arengas, los carteles y las pancartas, confundiendo ámbitos, el ámbito de la lucha callejera y el ámbito de la asamblea parlamentaria. La norma es „no respetar para ganar". Solo ganar: la erosión del principio del Respeto, el no reconocimiento de la Autoridad, es el fondo anarquizante que llevan consigo los partidos y los sindicatos. Como consecuencia de haber asumido un marxismo „cultural", difuso o atmosférico (con poca relación con la obra de Marx, obra sólo conocida por algunos académicos), el Estado, las instituciones, las reglas del juego, la Constitución, los símbolos, la Corona, todo, absolutamente todo es objeto de posible manipulación, susceptible de convertirse en instrumento para una „lucha civil". Pero no se piense que es la pugna de una clase proletaria contra las clases dominantes. Se trata de la lucha de aquellos grupos sociales deseosos de vivir sin trabajar, frecuentemente alimentados por un Poder financiero, contra otros grupos que, en base a su propio sudor, pretenden defender una meritocracia, esto es, una genuina Aristocracia.

Aristocracia es, literalmente, el Poder de los Mejores. En un sistema productivo en el que los grupos mediocres y hostiles al trabajo pretenden ganar posiciones y convertirse en pensionados de la parte productiva de la sociedad, la Aristocracia se convierte en un régimen odiado a muerte. No se reconoce el derecho a ser persona de mérito. Es odiado quien consigue una fortuna –pequeña o grande- por su esfuerzo o habilidad: sólo se ve que posee más. Es odiado quien saca una plaza de funcionario tras una dura preparación: sólo se ven privilegios en su cargo. Es odiado quien sigue con raíces en su terruño, conservando la dignidad de su caserío: es un atraso y una afrenta a la sociedad urbana y cosmopolita. Es odiado, en fin, el obrero que trabaja duro cada día y que no sigue las consignas y los eslóganes de sus supuestos tuteladores, los obreros liberados y los funcionarios de la central sindical: es un esquirol, pues además anhela con dejar de ser proletario, establecerse por su cuenta, mejorar de posición social. Para el obrerismo, la mejor condición el hombre es convertirse en obrero, „el héroe de nuestro tiempo", como decía Spengler. Quien desea cambiar de clase es un traidor. El marxismo ha degenerado en obrerismo desde el principio, traicionando los propósitos de su fundador, que no era un obrero y que concibió muy vagamente el comunismo como una generalización del Principio del Trabajo („de cada uno según sus capacidades..."), pero no una nivelación obrerista. En realidad, el absurdo despótico de Mao Tse-Tung de mandar a los médicos, a los abogados y a los profesores chinos a trabajar en los arrozales está más cerca del marxismo „cultural" o vulgar y del democratismo europeos, que del socialismo. Se trata de una

nivelación absoluta, de un odio hacia la diferencia intelectual existente entre las personas. Una nostalgia de los tiempos salvajes. El socialismo, tal y como lo entiende Oswald Spengler, no consiste en una uniformización de todos los individuos, en un colectivismo absoluto. El socialismo consiste en erigir un Estado en forma de cuerpo orgánico. Se trata de un Estado total, que no totalitario, el cual habrá de agrupar a los distintos órganos productivos, profesionales, territoriales, y en el que cada uno de ellos velará por un estricto mantenimiento de su identidad, pero a la vez, por un sometimiento a lo superior. El socialismo no puede ser el mismo en cada pueblo, y el socialismo „prusiano" estaba llamado, a su entender, a cumplir una alta misión:

„[...] el estilo prusiano es una renuncia por libre decisión, el doblegarse de un vigoroso yo ante un gran deber y una gran misión, un acto de dominio de sí mismo, y en este sentido el máxismo individualismo de que el presente es capaz.

La „raza" celtogermánica es la de más fuerte voluntad que jamás viera el mundo. Pero este „¡quiero!" –Yo quiero!, que llena hasta los bordes el alma faústica en el pensamiento, la acción y la conducta, despertaba la conciencia de la absoluta soledad del yo en el espacio infinito".

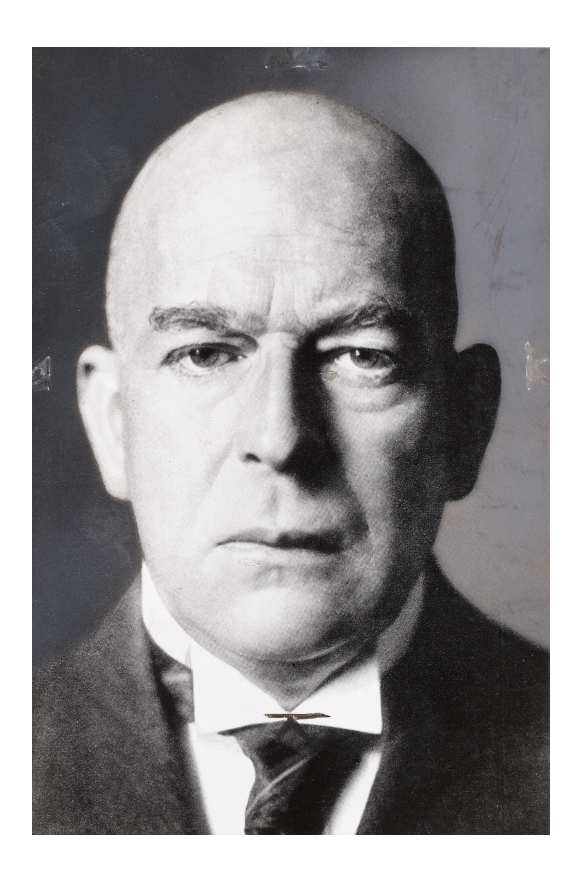
Convertirse en señores de sí mismos, el autodominio (*Selbstbeherrschung*): he aquí la clave del Socialismo „Prusiano". Solo obedece con grandeza quien posee un yo musculoso, pleno de fuerza. En estas densas líneas resuena Nietzsche, pero transformado por el nacionalismo alemán, ausente en éste filósofo, lo que es una gran diferencia respecto a Spengler. Al extender una nacionalidad concreta en el sentido moderno (prusiana, alemana) a categorías etnológicas pre y protohistóricas („raza" celto-germana), Spengler lleva a cabo, sin explicitarla, una operación de vasta mirada hacia atrás para así también poder ver lejos y hacia adelante. Realmente, el autor de *La Decadencia de Occidente* es un gran filósofo de la Historia. Y la Historia no ha de ser vista como una masa uniforme de hechos dentro de los cuales el científico ha de rastrear causas, al estilo de las causas mecánicas, que anteceden la sucesión temporal de los hechos. Este método se lo cede nuestro filósofo a los positivistas, evolucionistas y materialistas históricos, pues parientes son entre sí, hijos del siglo XIX, el siglo desastroso en que la Cultura Europea deviene *Civilización* cansada, vieja, siglo en que comienza el proceso morboso de todo ser envejecido. El envejecimiento comienza con la multiplicación ingente de masas desarraigadas, de subproletarios que ignoran ya todo cuanto tenga que ver con la patria, la tradición, la sangre, el suelo. Cada individuo de esa masa ingente se autoconcibe él mismo como un átomo, y la sociedad de consumo de masas pugna en todo momento por que esta autoconcepción del sujeto responda a la realidad. Para ello, es una prioridad fundamental en el sistema de masas, ya sea el capitalista ya sea el bolchevique, provocar una debilitación progresivas de la Voluntad, el Entendimiento y la capacidad de Atención. Debilitar la Voluntad de pueblos primitivos o salvajes, es tarea relativamente sencilla, pues cualquier individuo o institución dotados de „mana", de fuerza mágica intrínseca, les doblega. Otra cosa sucede con los pueblos europeos. En ellos, el concepto de persona y más aún, el concepto de sujeto entendido como centro de fuerzas volitivas que pugnan por imperar, por afirmarse, ha tenido su más alta expresión. Frente a las demás „razas" (recuérdese que en Spengler la palabra adquiere un sentido espiritual y no biológico), la raza celtogermánica se aparece como la más fuerte en cuenta voluntad [*Die keltisch-germanische »Rasse« ist die willensstärkste, welche die Welt gesehen hat*] y esto se refleja en su derecho personalista (frente al derecho puntiforme y meramente corpóreo de los romanos), en su concepto de lealtad (frente al despotismo del yo y su derecho de "uso y abuso" sobre las cosas). Esa raza celtogermánica, parcialmente sometida o colonizada bajo el Imperio de Roma, habría de renacer –ya con las ventajas de asimilarse una idea Imperial y una cultura superior- al caer Roma como concreción, mas no como ideal de Imperio mundial. Su especialísima manera de entender el Derecho y la relación con la Naturaleza, la sitúa en antítesis con el romanismo tardoantiguo.

Todavía hoy, es plástica esa antítesis natural entre la España Atlántica y la España Mediterránea, la Italia del Norte y la del Sur. Se trata del concepto y uso que se tiene de la Tierra mientras se conserva la fuerza de la sangre y los individuos no se han visto del todo urbanizados. En el norte, al más puro estilo celtogermánico, la tierra y la heredad están ahí para cuidar de ellas, para habitarlas, para hacer de ellas morada donde echar raíces. En el sur, bajo el derecho romano y el despotismo del yo, la tierra o la heredad se asimilan mucho más fácilmente a la mercancía, a la cosa de usar y tirar.

Pero en toda Europa asistimos a una debilitación sistemática de esa Voluntad antaño fuerte, así como también una disminución de la capacidad de Entendimiento y la de Atención. Al constituirse Europa toda en una sociedad de masas, regida de manera oclocrática y según los designios de oscuros poderes financieros, especulativos, se ha ido generando todo un sistema educativo para las masas que, en realidad, consiste en una neutralización de sus fuerzas volitivas. Las sucesivas reformas educativas van encaminadas a la eliminación de esas fuerzas, a disociar el esfuerzo y el conocimiento, a facilitar la integración del niño y del joven en una sociedad pasiva de consumidores, apenas capaces de otra cosa que de buscar la evasión. Evadirse por medio del alcohol, las drogas y los artefactos tecnológicos: esa es la única motivación de unas generaciones hostiles al trabajo, abúlicas y sin capacidad ninguna para la escucha. Pues la falta de Atención es la gran enfermedad de Europa, del "mundo desarrollado". Nadie escucha: entre el ruido informativo, un mensaje relevante queda sepultado, neutralizado, y cuando accede a alguna conciencia dentro de márgenes minoritarios, ese mensaje es sometido al escarnio sistemático. Dentro del ruido informativo que se precisa en una sociedad de masas ha de figurar en todo momento un apretado pelotón de "progresistas" encargado de hacer mofa de todo cuanto ha sido tradición, salud, cultura. Ya no hace falta esfuerzo para ser sabio, ya no es menester tener hijos y cuidarlos, ya no importa el decoro de la vida privada ni conductas nobles y recatadas. Todo se ha de sacrificar en el altar del Progreso hasta que por fin se banalice por completo el concepto de persona y sus extensiones: privacidad, sexualidad, propiedad. En cierto modo el pelotón ruidoso del "Progresismo" desea, sin cambiar una coma del dictado capitalista financiero, sin rozarle un pelo al modo de producción-saqueo vigente, una realización quintaesenciada del comunismo: desaparición de la privacidad (a la que contribuyen las nuevas tecnologías, Internet, etc.), prostitución generalizada (el sexo como mercancía a ofrecer y a tomar por parte de todos), y banalización de la propiedad (incesante retirada de escena de la Propiedad productiva a favor de la propiedad abstracta, reducción a la condición de "mercancía").

Mientras este proceso se acelera, y se crea masas "sin raza", debidamente mezcladas y desarraigadas en las grandes ciudades, al principio, a la par que se despuebla y degrada el campo, acontecen determinados procesos de aculturación y sustitución étnica. De manera similar a la decadencia del Imperio Romano, el Imperio de Europa declina al convertirse la ciudadanía en una mera expresión formal que abarcaba a gentes muy diversas, arrancadas violentamente o por grado de sus terruños, con modos de vida ya sincréticos, mezcla de indigenismo y romanismo. De la misma manera, esta Europa llena de mezquitas y de frenéticos bailes negroides, ya no es la Europa del gótico, ni la de Bach, Mozart o Beethoven. La cultura del nativo, que hasta ayer se vio como Cultura Superior, es hoy cultura del civilizado europeo cansado, dispuesto a pagar mercenarios para defenderse y para que le traigan el pan a casa. El cansado nativo de Europa ya le da la espalda a Cervantes o a Shakespeare. Siente vergüenza de Wagner o de Leibniz. Rechaza a Homero o a Lord Byron. Se arranca de la piel su ser y su esencia y quisiera ser "otro", en un proceso de alienación y masoquismo interminable. Todas las glorias de la cultura de Occidente se arrojan al vertedero de los trastos viejos, e incluso se destruyen conscientemente en el medio educativo por temor a la ofensa de ese "otro" al que se dice –hipócritamente- respetar. En los mismos centros educativos españoles de los que está

despareciendo el griego y el latín, se introduce gradualmente el árabe. Allí donde se condena inquisitorialmente a Nietzsche o a Wagner, se practica el tatuaje y la danza del vientre. Para que el sistema capitalista tardío funcione es preciso cometer este atentado contra las raíces. De lo contrario sería imposible contar con masas de consumidores-colaboradores, no habría posibilidad de reclutar más y más adeptos. El verdadero respeto al "otro" nunca es sincero si implica una renuncia a lo propio. El verdadero respeto consiste en la aceptación de las diferencias, en la asunción de un pluralismo cultural, en la crítica de la idea monolítica y absoluta de "Humanidad". Que cada cultura o civilización se mueva en su propio ámbito y gire en torno a su eje, aprendiendo de las demás pero no mezclándose con ellas: en esto ha de consistir el respeto intercultural.



La Decadencia de Occidente y la novela utópica contemporánea

Paulino Arguijo

En los años en que estalló la primera guerra mundial apareció un libro, "La Decadencia de Occidente" de Oswald Spengler, al que se reprochó su pesimismo a ultranza. Allí se nos dice que una cultura se comporta como un organismo vivo: nace, se desarrolla, madura y acaba muriendo.

Este libro es uno de los primeros compendios de la historia que, contra el optimismo de los progresismos que había dominado hasta entonces en el pensamiento europeo, concibe el futuro inmediato de nuestra cultura como un proceso agónico que acabará en la extinción completa. Es evidente que tal actitud hacia nuestro inmediato futuro, común también a nuestro pensamiento antiutópico, hubo de influir poderosamente en la literatura de anticipación contemporánea.

"En este libro –dice Spengler al principio de la obra- se acomete por primera vez el intento de predecir la historia. Trátase de vislumbrar el destino de una cultura, la única de la tierra que se halla hoy camino de la plenitud: la cultura de América y de Europa occidental". Representaba en este sentido, un pronóstico de los estadios finales de nuestra cultura, por los que, inexorablemente, había de pasar. De manera que el porvenir de Occidente no consistía en una marcha indefinida adelante, en la dirección de nuestra voluntad o de nuestros ideales, sino, como explica Spengler más adelante, es un fenómeno completamente normal de la historia, limitado además en su extensión y en su forma, y que puede ser estudiado y previsto en sus rasgos más esenciales.

La historia

De los antiguos se ha dicho que no tenían una imagen clara del tiempo, ni siquiera cuando escribían historia. Esta se reducía las

más de las veces, a relatos históricos, crónicas más o menos locales. De manera que la historia como hoy la concebimos, no fue intuida sino dentro de nuestra cultura occidental. La historia como un organismo articulado en períodos y enderezado hacia una meta, fue algo desconocido para los griegos, por ejemplo. Otras culturas como la India carecían del sentimiento de tiempo del occidental; no hay tampoco historia india, "en cuanto por historia se entiende la conciencia de una evolución vital". El hindú y el antiguo no se representaban entonces el mundo en su devenir. Y en este sentido, nosotros occidentales somos los autores de una imagen del mundo inédita que llamamos historia universal.

En los albores mismos de la cultura de Occidente encontramos la figura grandiosa de Joaquín de Floris, quien columbra el advenimiento de un tercer momento, que debe suceder a las épocas correspondientes al Antiguo y al Nuevo Testamento. Como escribe Voegelin, "Joaquín rompió con la concepción agustiniana de la sociedad cristiana al aplicar el símbolo de la Trinidad al curso de la Historia". En oposición a la imagen dualista de San Agustín, la historia quedaba articulada según el bosquejo del franciscano del siglo XII, en un tríptico que comprendía las *edades del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo*. De acuerdo con los cálculos del monje franciscano, la *edad del Hijo*, tocaría su fin hacia el año 1260.

Con ello quedaba cerrada otra etapa de la evolución de la humanidad, que en su primera edad había estado dominada por el símbolo patriarcal de la revelación bíblica al pueblo judío y de la vida seglar; la segunda época que tocaba a su fin medio siglo después de la muerte del monje franciscano, estaba presidida por Jesucristo que había inaugurado el sacerdocio en su significación de vida monástica y sacramental. La tercera edad coincide con el florecer de la Edad Media, en vida de Santo Tomás de Aquino. La sucesión de esas tres épocas habrían ido espiritualizadno la historia hacia su culminación, de manera que la última etapa sería inamovible y eterna, el *tercer Reino*.

Las edades

Este sentimiento verdaderamente *gótico*, como diría Spengler, de la historia, había de conmover a los espíritus más inquietos de entre los franciscanos y dominicos, y enredar incluso a figuras de la talla de Dante y Santo Tomás; provocó, como dice Spengler, "una visión del mundo que poco a poco fue invadiendo el pensamiento histórico de nuestra cultura". El tres, "número místico de las viejas edades", ofrecía desde los comienzos una particular seducción sobre la escatología medieval. En la *Educación del género humano*, Lessing recoge en el siglo XIV el concepto trinitario aplicado a las edades del hombre: infancia, juventud y virilidad. Humanistas y enciclopedistas dividieron también el curso de la historia en tres edades: antigua, media y moderna; Turgot y Comte conciben una sucesión de tres fases: teológica, metafísica y científica. *La Nueva Ciencia* (1725) de Giambattista Vico, recrea también la historia desde la Edad de Oro hasta las siguientes edades de los Héroes y los Hombres. El sistema de *corsi e recorsi* de Vico haría posible la sucesión de esas edades: de los dioses o teocracia, de los nobles o aristocracia y del pueblo o democracia. La dialéctica de Hegel sobre los estudios de la libertad y la plenitud en sus tres fases; o las etapas de la dialéctica marxista; y finalmente, su intuición más clara definida por el nacional socialismo, del Tercer Reich.

Escatología de la Tercera Edad y pensamiento utópico

La edad que Joaquín de Floris había columbrado, la del Espíritu Santo, suponía el ingreso de la humanidad en un nuevo reino donde incluso la Iglesia dejaría de existir. Unos hombres nuevos sellados con el don carismático de la gracia, no necesitarían ya de los sacramentos que les administrara la Iglesia. Un caudillo o "Dux" de orden espiritual inauguraría la nueva era. En *El Juego de los Abalorios* Herman Hesse recoge una versión del advenimiento del Tercer Reino del espíritu, unificación de todos los tiempos del hombre. La interpretación del abad franciscano era pues una visión mística "que penetraba en los misterios del orden dado por Dios al

universo". Empero cuando estos designios son interpretados en sentido intelectualista o cientifista, la intuición pierde todo su significado escatológico. La escatología medieval es progresivamente asfixiada por la utopía moderna. "Unas veces será la madurez del intelecto, otras la humanidad, o la felicidad del mayor número, o la evolución económica, o la ilustración, o la libertad de los peublos, o la victoria sobre la naturaleza, o la concepción científica del universo, o cualquier otra noción por el estilo la que sirva de unidad absoluta para medir los milenios y demostrar que los antepasados, o no supieron concebir la verdad, o no pudieron alcanzarla".

Esto es lo que sobre todo a partir del siglo XVII sucede en el pensamiento occidental, recogiendo la semilla joaquiniana escatológica para transformarla en una mística secularizada o utópica. La historia que Joaquín había hecho culminar en una edad carismática, donde la Iglesia desaparecería en el reino del Espíritu, sería interpretada de mil modos y maneras a través de la Edad Moderna, hasta la visión marxista del reino de la libertad y la extinción del Estado.

Spengler y Toynbee

En este contexto hay que considerar los primeros compendios de la historia universal que aparecen en nuestro siglo, y los primeros filósofos de la historia, Spengler y Toynbee. Spengler cree haber introducido una revolución copernicana en la historia, al sustituir al antiguo sistema que hacía girar las grandes culturas en torno nuestro, por otro en el que Occidente queda desplazado del "centro", para ocupar su puesto en pie de igualdad, junto a la Antigüedad, la India, Babilonia, China, Egipto, la cultura árabe y la cultura mejicana. ¿Qué es esa puerta de muerte a través de la cual han desaparecido tantas civilizaciones en el curso de la historia? ¿Acaso Occidente tenga también su fin? He ahí la cuestión inquietante que llevó por otra parte a Arnold Toynbee a trazar este amplio esquema que llamó *Estudio de la Historia*.

Casi por el mismo tiempo que Wells publicaba su *Esquema de la Historia*, salía a la luz la obra de Oswald Spengler, *La Decadencia de Occidente*, escrita a caballo de las dos épocas que deslinda la primera guerra mundial. A la tradición del pensamiento se une la experiencia, diríamos traumatizante, de la primera confrontación europea, en la concepción de esta magna obra. La grandeza de esta nueva manera de concebir la historia estriba en que las culturas que han existido sobre la tierra han seguido idénticos rasgos en el ritmo de su evolución, se han comportado como organismos vivos, que atienden a un nacimiento, un crecimiento o desarrollo, una decrepitud, y finalmente la muerte. "Los conceptos fundamentales de todo lo orgánico: nacimiento, muerte, juventud, vejez, duración de la vida, ¿no tendrán también en esta esfera un sentido riguroso que nadie aún ha desentrañado? ¿No habrá, en suma, a la base de todo lo histórico, ciertas protoformas biográficas universales?".

Occidente ante su destino en fotogramas

Cuestión palpitante que tiene su aplicación más directa a nuestra civilización occidental. "En la Antigüedad hubiera podido, hubiera debido hallarse ya hace tiempo una evolución enteramente pareja a la de nuestra propia cultura occidental; esa evolución es diferente en los detalles superficiales, pero idéntica por el impulso íntimo, que conduce al gran organismo hacia su acabamiento". Incluso, situados en un punto concreto de su desenvolvimieinto, es posible predecir el destino que nos aguarda en los próximos decenios, como es posible pronosticar por ejemplo, que al agostamiento de una planta sucede la muerte.

Es así como, si fuera posible condensar como lo hace el cine un proceso de cientos de años en algunos minutos, veríamos evolucionar nuestra civilización, o cualquier otra de las que han existido, a ritmo acelerado, agostarse y morir, en unos instantes. Los períodos por los que pasa uno de esos organismos llamados culturas o civilizaciones, Spengler los sintetizó en unos cuadros correspondientes a las épocas del "espíritu", del "arte" y de la "política", respectivamente. En ese sentido recorreríamos de un vistazo todo el destino de nuestra civilización: sabríamos en qué período de crecimiento o

decadencia nos encontramos y qué nos reserva el futuro. “En lugar de la monótona imagen de una historia universal en línea recta, que sólo se mantiene porque cerramos los ojos ante el número abrumador de los hechos, veo yo el fenómeno de múltiples culturas, que florecen con vigor cósmico en el seno de la tierra madre, a la que cada una de ellas está unida por todo el curso de su existencia. Cada una de esas culturas imprime a su materia, que es el hombre, su forma propia; cada una tiene su propia edia, sus propias pasiones, su propia vida, su querer, su sentir, su morir propios”.

Conclusión

Es en este contexto que nos es permitido considerar la decadencia de Occidente, concebida como consecuencia lógica, como plenitud y término de una cultura, como “civilización” en suma. Concepto este de “civilización” que Spengler hace coincidir con las postrimerías de todas las culturas. “En tales períodos desarrollándose el budismo, el estoicismo, el socialismo, emociones definitivas que pueden, por última vez, captar y transformar en toda su substancia una humanidad mortecina y decadente. La civilización pura, como proceso histórico, consiste en una gradual disolución de formas ya muertas, de formas que se han tornado inorgánicas”. Es así que, en lugar de un pueblo lleno de formas, creciendo con la tierra misma, aparece el nómada intelectual en esa última escena crepuscular. “El habitante de la gran urbe, hombre puramente atenido a los hechos, hombre sin tradición, que se presenta en masas informes y fluctuantes; hombre sin religión, inteligente, improductivo, imbuido de una profunda aversión a la vida agrícola –y su forma superior, la nobleza rural-, hombre que representa un paso gigantesco hacia lo inorgánico, hacia el fin”. En la vida política los grandes partidos son sólo en apariencia el centro de las grandes acciones decisivas: “Decídelo todo un pequeño número de cerebros superiores, cuyos nombres en este momento no son acaso los más conocidos, mientras que la gran masa de los políticos de segunda fila: pretores y tribunos, abogados y periodistas, mantienen una selección para los horizontaes provincianos y, hacia abajo, la ilusión de que el pueblo se determina a sí mismo”. Este era el cuadro que Oswald Spengler pintaba de nuestro siglo, abocado inexorablemente a su forma más compleja de acabamiento, el “imperialismo”.

Fenómeno éste que, según Spengler, es el simbolo típico de las postrimerías. “Producen petrificaciones como los imperios egipcio, chino, romano, indio, islámico, que perduran siglos y siglos, pasando de las manos de un conquistador a la de otro; cuerpos muertos, masas amorfas de hombres, masas sin alma, materiales viejos y gastados de una gran historia. El imperialismo es civilización pura. El sino de Occidente condena a éste, irremediablemente, a tomar el mismo aspecto. El hombre culto dirige su energía hacia dentro; el civilizado, hacia fuera. Así fueron los romanos respecto de los griegos. “Sin alma, sin filosofía, sin arte, animales hasta la brutalidad, sin escrúpulos, pendientes del éxito material, hallándose situados los romanos entre la cultura helénica y la nada”. Y ese es también el porvenir inmediato que, de acuerdo con las previsiones de Spengler, nos aguarda a nosotros, occidentales contemporáneos, y nos sucederá, con la invariable forzosidad de un sino. Presunciones éstas por otra parte, que no son ajenas a la novela utópica contemporánea, posiblemente una de las últimas intuiciones geniales que restan, en el agostado campo de la creación literaria occidental.



Prusianismo y Socialismo en Spengler

Javier R. Abella Romero

La derrota de 1918 había acarreado numerosas calamidades para Alemania. El Kaiser había tenido que abdicar y se había instaurado un gobierno presidido por el príncipe liberal Max de Baden para tratar de salvar la monarquía, pero este nuevo gobierno a su vez se desmoronó a los pocos días cuando se produjo un alzamiento de las tripulaciones de la flota alemana -ante el intento de los oficiales de marina de hacerse a la mar para salvar su honor en una última batalla con los británicos-. La revuelta pronto se extendió a la población civil y empezaron a organizarse "consejos de soldados y obreros" siguiendo el modelo de los soviets rusos. Ante la emergencia, se formó un gobierno presidido por Friedrich Ebert, el líder de la mayoría socialdemócrata en el Reischtag. Este nuevo gobierno declaró la República y designó delegados para la firma del armisticio el 11 de noviembre. Así, fue al gobierno democrático a quien correspondió enfrentar las consecuencias de la derrota, entre ellas la firma del Tratado de Versalles, documento que imponía a Alemania una serie de duras restricciones militares y políticas, así como el pago de reparaciones de guerra a las potencias vencedoras. Este hecho provocaría que muchos alemanes vieran a la nueva República y a la democracia como traidores que habían entregado el país al enemigo.

El gobierno socialdemócrata procuró restablecer el orden, pero continuaron produciéndose revueltas propiciadas por los socialistas radicales. En enero de 1919 se produciría en Berlín un alzamiento armado del movimiento espartaquista, -integrante del recientemente creado Partido Comunista Alemán- el cual pretendía llevar la revolución marxista hasta sus últimas consecuencias. En Munich, se produjeron una serie revueltas que se iniciaron con la declaración de una República revolucionaria bávara (noviembre de 1918) y que fueron imponiendo consecutivamente a gobiernos cada vez más radicales.

El gobierno del Reich, temiendo que se suscitara en el país el tipo de "terror rojo" que imperaba por entonces en Rusia y para detener la anarquía, aprobó el reclutamiento de bandas fuertemente armadas, formadas por una mezcla de veteranos de guerra y hombres más jóvenes, grupos que serían conocidos como los "cuerpos libres" o free corps (esta misma medida sería adoptada por el parlamento bávaro). Estos grupos se encargaron de aplastar las rebeliones, tanto en Berlín como en Munich y pronto actuarían fuera del control del gobierno socialdemócrata, convirtiéndose en la fuerza de choque de la derecha.

Esta serie de dramáticos acontecimientos afectaron sin duda alguna a todos los alemanes. Algunos -los que militaban en la izquierda radical-, se animaban porque creían en la posibilidad de que la revolución marxista triunfaría finalmente en Alemania y otros –los del centro y la derecha- temiendo que esto sucediera, buscaban los medios de impedirlo. Oswald Spengler se ubicaba en el segundo grupo y por ello creyó su deber patriótico el intervenir de manera más directa en la arena política para advertir a sus compatriotas acerca del peligro marxista.

Las preocupaciones que asaltaban al autor de La Decadencia aparecen claramente expresadas en una carta que este escribió a su amigo Hans Klores el 18 de Diciembre de 1918. En ella, Spengler expresaba "el disgusto y la pena" que le habían causado los "ignominiosos" eventos políticos ocurridos en los meses subsiguientes al fin de la guerra. Tan afectado se había visto que, decía "he pensado con frecuencia que no sería capaz de sobrevivir." No se trataba solo de la derrota que representaba "el colapso de todo lo que yo había estimado y tenido por más querido" continuaba Spengler, sino de "nuestro comportamiento durante estas semanas de la mayor vergüenza que jamás nación alguna ha tenido que vivir, cuando todo lo que es llamado honor y dignidad alemana ha sido arrastrado en el fango por los enemigos

externos e internos" y Spengler se lamentaba de que "hemos probado que la mayoría de nosotros, sin distingo de clase, somos una chusma vulgar y sin honor." El autor de La Decadencia afirmaba haber visto de primera mano algunas de las escenas revolucionarias del 7 de noviembre y "casi haberse ahogado de horror." Se mostraba igualmente escandalizado por la forma en que el Kaiser Guillermo II había sido "expulsado" y la vileza e ingratitud que las masas habían mostrado hacia este gran líder. Pero luego, afirmaba el autor, había empezado a considerar las cosas con más calma.

Spengler había llegado a la conclusión de que los hechos que se habían sucedido en Alemania a partir de la abdicación del Kaiser tenían gran similitud con lo sucedido durante la Revolución Francesa, pues esta fue la culminación de un proceso de desgaste y deterioro de la monarquía, iniciado mucho antes de 1789, por la burguesía francesa. De tal forma que cuando el pueblo irrumpió en la escena política -con acciones como la toma de la bastilla-, se le hizo muy fácil derribar las ya débiles bases de aquella monarquía. Luego, la violencia y la anarquía se habían adueñado de la escena política –tal como sucedía entonces en Alemania- hasta que un hombre fuerte (Napoleón) se había hecho con el poder absoluto, instaurando una dictadura, la única forma de gobierno capaz de restablecer la paz y el orden internos. Spengler pronosticaba que esto mismo sucedería en Alemania, por tanto era preciso esperar y mientras tanto aprovechar las ventajas que el socialismo podía ofrecer: la organización de las comunicaciones y la producción por parte del Estado, la conversión de los ciudadanos en servidores del Estado y una conducción autoritaria para controlar todo. Esto era lo que siempre había querido realizar la dinastía Hohenzolern y ahora el estado socialista lo realizaría. Pero paulatinamente "el viejo elemento prusiano con sus incalculables reservas de disciplina, poder de organización y energía" tomaría la conducción acompañado de "la parte respetable de la población trabajadora", para vencer la anarquía.

Estas ideas sobre el socialismo que, en forma embrionaria bullían en la mente de Spengler a finales de 1918, no se reservarían para sus amigos. Muy pronto empezó a desarrollarlas y ponerlas sobre papel para convertirlas en un ensayo político llamado Prusianismo y Socialismo. La importancia que revestía este tema para el autor lo llevó a detener su trabajo en el segundo tomo de La Decadencia de Occidente para dedicarse de lleno al nuevo libro, que se publicaría en 1919.

La obra se iniciaba afirmando que la polarización política y el caos que sufría Alemania desde el final de la Primera Guerra Mundial se había engendrado de un trágico malentendido. Los socialistas y los conservadores alemanes, enemigos que se odiaban a muerte, eran en realidad una y la misma cosa. Su mutua hostilidad había permitido a sus verdaderos enemigos –los que apoyaban el parlamentarismo y la democracia- ganar la batalla constitucional. Pero esta derrota era necesariamente temporal, decía Spengler. Si los socialistas y los conservadores pudieran llegar a darse cuenta de la semejanza de sus objetivos, entonces podrían unirse para derrocar el gobierno parlamentario de Weimar y establecer un tipo de gobierno acorde con el espíritu alemán. El propósito de Prusianismo y Socialismo –como el título implicaba- era probar la posibilidad cierta de esa alianza.

Basándose en los postulados de La Decadencia de Occidente, Spengler afirmaba que así como cada cultura tiene un alma única, así mismo cada nación o pueblo dentro de esa cultura tiene su propia interpretación particular del espíritu general. Desarrollar ese modo de vida, despertar las potencialidades de su determinado grupo cultural sería la misión histórica de cada pueblo. Según este mismo razonamiento, todo esfuerzo que se hiciera para organizar una sociedad en oposición al espíritu nacional obtendría naturalmente resultados negativos.

Desde la primavera de la cultura Occidental, tres naciones europeas habían heredado ideas universales: los españoles desarrollaron la idea del catolicismo militante, los ingleses conquistaron otros pueblos en nombre de una visión depredadora y mercantilista del imperialismo heredada de sus ancestros vikingos; los prusianos inventaron el

estado burocrático de servicio. En oposición a estos tres destacados pueblos, los franceses y los italianos –afirmaba Spengler- podrían concebir únicamente muy pobres objetivos políticos y culturales.

En Prusianismo y Socialismo se afirmaba que el marxismo había tergiversado el verdadero sentido del socialismo convirtiéndolo en una teoría económica, en una doctrina del dinero y del estómago. El verdadero socialismo consistía en que cada ciudadano antepusiera su deber para con el estado a sus intereses individuales, que los gobernantes guiaran a este pueblo obediente con mano firme y le indicasen el mejor camino, siempre pensando en la prosperidad y el fortalecimiento del Estado. En este último sentido, el único pueblo capaz de engendrar verdaderos socialistas, era el pueblo alemán, que había entendido e internalizado el estilo de vida prusiano. Cualquier intento por establecer un tipo de gobierno distinto a este socialismo prusiano, como lo era la democracia parlamentaria -que estaba iniciándose en Weimar-, sería una especie de traición. Significaría imponer a los alemanes un sistema de gobierno que era exitoso en Inglaterra, porque expresaba el crudo individualismo del espíritu inglés, pero que por esa misma razón estaría fuera de lugar en Alemania. La democracia parlamentaria y constitucional sería un veneno para la nación y sus patrocinadores representaban una invasión del espíritu inglés en el cuerpo político de la nación alemana.

"Entre todos los pueblos de la Europa Occidental" escribió Spengler, "únicamente estos dos están marcados por una estricta articulación social". El uno tiene una ética del éxito, el otro una ética del deber. "La sociedad inglesa se fundamenta en la distinción entre pobre y rico, la sociedad prusiana en la distinción entre comando y obediencia (…) la democracia en Inglaterra significa la posibilidad para cualquiera de volverse rico, en Prusia, la posibilidad de alcanzar los más altos rangos."

Para encontrar las bases de una sociedad alemana correctamente organizada se debería volver la vista al pasado, a los tiempos de Federico Guillermo, el padre de Federico el Grande y fundador de la tradición prusiana basada en la disciplina burocrática y militar, hacia quien Spengler extendía el paradójico título de "el primer socialista consciente". En la misma tradición se ubicaría la gran máxima familiar de Federico el Grande: "Yo soy el primer sirviente del estado". Bismarck también siguió este principio de jerarquía y disciplina cuando fundamentó el Reich Alemán en la fuerza militar. Visto en la perspectiva de un "socialismo prusiano", la subsecuente política bismarckiana de legislación social no era una contradicción sino más bien un complemento lógico a la tradición conservadora. Los fundadores de las grandes industrias alemanas también hicieron una contribución esencial, aunque en una forma distinta. Aún el mismo August Bebel, líder de los socialdemócratas alemanes durante la pre-guerra, estaba actuando dentro de la tradición prusiana cuando organizó a la clase obrera alemana como una férrea y disciplinada fuerza de batalla.

Si Bebel era un gran socialista alemán, esto era a pesar de su dependencia ideológica de Marx –afirmaba Spengler-. Pues Marx nunca entendió el verdadero principio del socialismo alemán; él nunca hubiera podido apreciar el dictamen "todo verdadero alemán es un trabajador". El autor de El Capital, quien vivió la última parte de su vida en Inglaterra, basó su trabajo en condiciones inglesas y desarrolló su concepto de socialismo en un contexto inglés. Su doctrina se alimentó en base a la envidia del pobre hacia el rico, típica de los ingleses. El ideal de los proletarios marxistas es desplazar a los capitalistas –"expropiar a los expropiadores"- y luego vivir como ellos una placentera vida de ocio. Es un ideal privado, egoísta y realmente anti-socialista. "El marxismo es el capitalismo de las clases trabajadoras".

El verdadero socialismo –socialismo alemán- no significa nacionalización mediante la expropiación o el robo, afirmaba Spengler:

En general, no es una cuestión de posesión nominal sino de técnica en la administración. Comprar empresas sin moderación y sin propósito en nombre de una

consigna y ponerlas bajo la administración pública en lugar de la iniciativa y responsabilidad de sus propietarios, quienes perderán eventualmente cualquier capacidad de supervisión; todo eso significa la destrucción del socialismo. La vieja idea prusiana era poner bajo control legislativo la estructura formal de toda la fuerza productiva nacional, preservando al mismo tiempo cuidadosamente el derecho de propiedad y herencia, y dejando espacio para el tipo de empresa personal, talento, energía e intelecto desplegado por un hábil jugador de ajedrez, que juega dentro de las reglas y disfrutando ese tipo de libertad que el mismo dominio de las normas permite. Socialización significa la lenta transformación –que toma siglos en completarse- del trabajador en un funcionario económico y del empleador en un responsable supervisor oficial.

Para una sociedad concebida en estos términos, el corporativismo sería la forma lógica de gobierno. Spengler manifestaba sus requerimientos en términos inusualmente específicos cuando afirmaba: "cuerpos corporativos locales organizados según la importancia de cada ocupación hacia el pueblo como un todo; representaciones superiores en varias jerarquías hasta llegar a un consejo supremo de estado; mandatos revocables en cualquier momento; sin partidos políticos, ni políticos profesionales, ni elecciones periódicas." Sobre este estado "socialista", sólo una monarquía hereditaria puede presidir propiamente. Pero al mismo tiempo debe ser democrática. "la Democracia, sin importar lo que uno piense de ella, es la forma política de este siglo, la cual no puede dejar de establecerse con éxito. No hay alternativa… excepto la democratización." Esto debían entenderlo los conservadores antes de que fuese demasiado tarde. Debían unirse con los trabajadores para fundir en uno sólo los ideales del prusianismo y el socialismo. Ninguno de los dos podría salvarse sin el otro.

Se ve aquí claramente las implicaciones que tenía el discurso de Spengler. Los intentos de establecer una República Parlamentaria como lo era Weimar, no podían tener éxito en Alemania, pues eran más afines al espíritu inglés y no compaginaban con el alemán. Tampoco el socialismo marxista podía triunfar pues era una tergiversación del verdadero socialismo arraigado en el pueblo alemán. Aunque Spengler reconocía que la democracia era la forma política del futuro, planteaba más bien un tipo de Monarquía con compromiso social y ciertos derechos de participación para el pueblo. Este "socialismo autoritario" sería la única forma de gobierno que se adaptaría al instinto prusiano, al sentir del pueblo alemán.

Todo lo anterior nos permite ver claramente por qué, tras la publicación de Prusianismo y Socialismo, Spengler aumentó su número de adeptos en la derecha tradicional pero también entre los nacionalsocialistas, pues estos se identificaban bien con la idea de un estado corporativista, disfrazado como una especie de socialismo nacional pero comandado desde arriba con disciplina militar. Por otra parte, aunque Spengler era favorable al sistema monárquico, el tipo de monarquía que propugnaba era tan excéntrica que pudo ser confundida con casi cualquier otra forma de gobierno autoritario, como sería la posterior dictadura de Adolfo Hitler.

Aparte de este mensaje central, Prusianismo y Socialismo, reafirmaba algunas de las ideas expresadas por Spengler en La Decadencia, entre ellas, el desprecio por el idealismo.

Al hablar de la "Revolución" Alemana, Spengler tildaba de blandos a los socialdemócratas por no llevarla hasta sus últimas consecuencias y decía que sus acciones sólo confirmaron que su patriarca (entiéndase Marx) no era un creador sino sólo un crítico. Su herencia no era más que "una colección de ideas abstractas y su proletariado un concepto puramente literario".

En la etapa que se iniciaba -la decadencia- se exigiría a los hombres enfrentarse a los hechos duros de la vida, olvidándose de ilusiones y esperanzas, solo la acción permitiría al hombre occidental enfrentar con éxito los retos de esta época.

El tiempo para ideologías elaboradas ha pasado. Nosotros, quienes vivimos en plena Decadencia de la civilización Occidental nos

hemos vuelto escépticos. Nos negamos a ser confundidos por sistemas ideológicos. Las ideologías son cosa del siglo pasado. No deseamos ya más ideas ni principios (…).

Spengler reafirmaba la inutilidad de las ideologías en la época de la Decadencia. El escepticismo sería la actitud predominante en el hombre de esta época.

En otro pasaje, Spengler habló del pragmatismo y la sangre fría que habían mostrado los ingleses en momentos cruciales de su historia, poniendo esto como ejemplo de la actitud a seguir en los nuevos tiempos:

El inglés trata de persuadir al enemigo doméstico de la debilidad de su posición. Si no tiene éxito simplemente toma la espada o la pistola en sus manos y, evitando el melodrama revolucionario le presenta al enemigo sus opciones. Decapita a su Rey porque el instinto le dice que esto es requerido como un símbolo. Para él este tipo de gesto es un sermón sin palabras.

En esta obra también reaparecía la imagen heroica de la muerte. En un pasaje en el cual Spengler criticaba a la "Revolución" alemana de Noviembre de 1918, se expresaba lo siguiente:

El escenario clásico de las revoluciones europeas occidentales es Francia. La resonancia de frases altisonantes, los torrentes de sangre sobre el pavimento, la santa guillotina, las penosas noches de los incendios, la muerte heroica en las barricadas, las orgías de las masas desquiciadas –todo esto viene a resumir el espíritu sadista de esa raza. El repertorio completo de palabras y acciones simbólicas para lograr una perfecta revolución proviene de París y nosotros sólo hemos producido una mala imitación de ella.

(…) Una verdadera revolución debe involucrar a todo el pueblo: un solo clamor, un solo furor, una sola meta. La verdadera Revolución Socialista Alemana se escenificó en 1914. Transpirando con un legítimo estilo militar.

(…) Las grandes revoluciones se pelean con sangre y hierro.

Decadencia y muerte del Espíritu Europeo. Volviendo la mirada hacia Oswald Spengler

Carlos Javier Blanco Martín

1. ¿Por qué "decadencia"?

¿Qué significa "decadencia"? Un individuo, una cultura, un pueblo, decaen cuando han traspasado esa línea dorada que un día señaló el esplendor, la plenitud, su "buena forma". El decadente ha conocido tiempos mejores. Aplicada esta noción a las sociedades históricas, saltan a la luz ejemplos diversos que se han convertido en canónicos, y que difunden un inconfundible aroma común.

Decadentes fueron los romanos desde el siglo III d.C. La "pérdida de valores", su degeneración moral, el hecho de confiar en los bárbaros la defensa de sus fronteras, su cristianización incompatible con los valores fundantes de la ciudadanía. Otro tanto podemos decir del Imperio Hispánico: decadentes fueron los españoles, los castellanos, a partir del siglo XVII. Los imperios gigantes (Roma, China, España) tardan siglos en morir. Desde una edad dorada, van cayendo por una rampa larga y mortificante, en la que conviven los viejos recuerdos dorados, la pasada gloria, con las más sórdidas realidades del presente inmediato: hambre, depravación, rebajamiento en todos los sentidos de ésta palabra. Sin lugar a dudas lo decadente posee un valor biológico: remite a lo viejo, a cuanto sucede tras una vigorosa madurez. Remite a la pérdida de tono vital, al angostamiento de las energías. Se muestra también con una acepción cercana a la *entropía*: tendencia al desorden, que en los seres vivos y morales significa "dejar hacer" a la disolución, el aniquilamiento. En sus extremos más deplorables el hombre que abandona la lucha recae en la animalidad bruta, se aliena, esto es, se autoconcibe como cosa. Esta ley termodinámica, y este Principio de Muerte (Tanatos), que consiste en entregarse con placer o desidia a la propia

aniquilación moral (depravación, cosificación) o muerte (aniquilación, ascetismo) rige para ciertos individuos o pueblos históricos. La Muerte (meta de la Decadencia) consiste, según el tópico funerario, en un descanso. La Muerte, según saben muchos psicoanalistas, es pariente cercana del Placer y éste, en su paroxismo orgiástico y orgásmico resulta casi indistinguible de Tanatos. Todo lo demás, una vez rebasado el punto más alto de la pendiente, consiste en dejarse llevar. La caída es una forma de vida, y los propios humanos según el relato bíblico de Adán y Eva, somos Pecado, vale decir, caídos. El propio Género, y no ya un individuo o un pueblo, es decadente y ha de verse desnudo, expulsado, dolorido, y avergonzado en suma de su propio existir.

El mejor filósofo de la decadencia es Oswald Spengler. Con su prosa ágil, bella, en ocasiones poética, y con una profundidad y energía propia de los teutones, este autor nos legó una monumental obra: *La Decadencia de Occidente*[*].

¿Qué es Decadencia y qué es Occidente? Decadencia es una fase de todo ciclo biológico. Occidente es una Civilización, esto es, el tramo final de una Cultura que ya ha periclitado, que agoniza y muestra su cascarón vacío de formas sin vida. La fosilización de una Cultura se denomina Civilización. Para poder entender el trance en que los occidentales nos encontramos y así poder vislumbrar tendencias hacia el futuro es preciso recurrir a una noción previa en la obra spengleriana: Las Culturas son Organismos.

"Las culturas son organismos. La historia universal es su biografía. La gran historia de la cultura china o de la cultura antigua es morfológicamente el correlato exacto de la pequeña historia de un individuo, de un animal, de un árbol o de una flor. Esto, para la visión fáustica, no es una exigencia, sino una experiencia. Sí queremos conocer la forma interna que por doquiera se repite, podemos valernos del método que ha elaborado hace tiempo la morfología comparada de las plantas y los animales. El contenido de toda historia humana se agota en el sino de las culturas particulares, que se suceden unas a otras, que crecen unas junto a otras, que se tocan, se dan sombra y se oprimen unas a otras. Y sí hacemos desfilar ante el espíritu las formas de esas culturas, que hasta ahora han permanecido escondidas bajo el manto de una «historia de la humanidad», concebida como trivial sucesión de hechos, conseguiremos sin duda descubrir en su pureza y esencia la protoforma de toda cultura, que, como ideal, sirve de fundamento a todas las culturas particulares". [LDO, I, 181]

Lejos de entender la Ciencia de la Historia como una sucesión de causas y efectos, un determinismo físico, nuestro filósofo acude a la Biología, a una ciencia natural comparativa e intuitiva, más fundada en Goethe que en Darwin. Para Spengler, la Morfología Comparada es la clase de ciencia que puede orientar al historiador en sus investigaciones. Cada elemento de una morfología cultural puede poseer una pareja (*Seitenstück*) o correlato que no es accesible a la mirada superficial, aunque sí al ojo experto del comparatista. De la misma manera que el ala del pájaro no recuerda externamente a la garra del cuadrúpedo ni a la mano humana, y sin embargo subyace a todos estos órganos una homología, es decir un sistema de correspondencias. Inspirándose en el Goethe biólogo, Spengler nos insta a buscar la protoforma (*Urgestalt*) de una Cultura.

Más allá de las apariencias, toda Cultura humana aparece como un sistema orgánico de elementos (arte, política, religión, milicia, mitos…) que guardan correspondencias con elementos de otras culturas. Además, en el seno de ese sistema orgánico, hay un alma troncal desde la que se ramifican dichos elementos y brotan las diversas manifestaciones. En el caso de Occidente, podemos destacar el inmenso contraste entre el Alma Antigua –apolínea, según Spengler- y el Alma Moderna de Occidente –faústica. De forma similar a lo que acontece con una persona, donde hay un cuerpo pero además hay una expresión del mismo que llamamos su alma, también las Culturas conocen esta distinción. Distinción que no es un dualismo, por cuanto que la expresión o manifestación (*Ausdruck*) habita y reposa en los movimientos y disposiciones del soma. Es por ello que un

cuerpo vivo (y una Cultura) no es un cadáver ni una máquina, posee un alma que se expresa somáticamente. Desde la intuición de esa alma, con cuya protoforma podemos barruntar sus posibilidades de realización, brota la comprensión histórico-cultural.

"Distingo por una parte la idea de una cultura, esto es, el conjunto de sus interiores posibilidades, y, por otra parte, la manifestación sensible de esa cultura en el cuadro de la historia, esto es, su realización cumplida. Es la misma relación que mantiene el alma con el cuerpo vivo, su expresión en el mundo luminoso de nuestros ojos. La historia de una cultura es la realización progresiva de sus posibilidades. El cumplimiento equivale al término. En la misma relación se halla el alma apolínea—que quizá algunos de nosotros puedan sentir y vivir de nuevo—con su desenvolvimiento en la realidad, es decir, con ese conjunto que se llama «Antigüedad», cuyos restos, accesibles a la contemplación y al estudio inteligente investigan el arqueólogo, el filólogo, el estético, el historiador." [LDO, 182]

En una Cultura hay un cuerpo visible, además de su Idea o alma, y tal cuerpo se nos manifiesta ante la mirada. De la mirada atenta, comparativa e intuitiva del morfólogo surgirá la visión de su alma, un alma visible. Ante nosotros, atentos a la vida de las culturas, están las posibilidades de realización completas de cada una de ellas. Una cultura posee internamente esas posibilidades. Fracaso histórico es el fracaso en no llegar a recorrer esas posibilidades, ese cumplimiento hasta el fin. El cumplimiento es lo mismo que llegar al fin [*Die Vollendung ist gleichbedeutend mit dem Ende*]. Debería hablarse de una necesidad morfológica, bien distinta de la necesidad en el sentido determinista, darwiniano, mecánico. Spengler repudia el causalismo, ya sea el de tipo eficiente o el teleológico (que es la inversión de aquel). A partir de un protofenómeno (*Urphänomen*) captado en la Historia Universal, se trata de "estirar" (*vollziehen*) todas las posibilidades que dimanan de él. Esa Cultura experimenta un nacimiento, un despertar. Desde un fondo oscuro, se despierta un ser a la luz. Las Culturas dormidas están preñadas de posibilidad y deben caminar hacia una luz creciente. Desde la noche, avanzan hacia el Mediodía.

"Una cultura nace cuando un alma grande despierta de su estado primario y se desprende del eterno infantilismo humano; cuando una forma surge de lo informe; cuando algo limitado y efímero emerge de lo ilimitado y perdurable." [LDO, I, 184]

La fase más primitiva de una Cultura es una especie adherencia anímica (*urseelenhaften*) a ese suelo común y balbuciente sobre el que vive una Humanidad en tinieblas, ignara de sí misma, infantil. La Cultura, al igual que una planta, arraiga en el suelo de una comarca para levantarse sobre él y hacerse grande. Creo que, repasando a fondo estos pasajes de LDO, se me hace evidente que Spengler tiene en mente una *lucha* cuando se refiere al nacimiento, esplendor y muerte de las culturas. Pero no es, de manera principal, una lucha darwiniana entre culturas. Desde luego en esa especie de biocenosis que sería la Historia Universal, las culturas coexisten, se funden, se aniquilan, se tocan o se rechazan las unas a las otras. Desde luego hay guerra entre ellas, y una afirmación de cada una contra la que es incompatible. Los ojos de los germánicos a la vista del mármol de las ciudades romanas. La vista de los astures, desde sus montañas cantábricas, a la vista de los llanos islamizados de España. Los ojos de Cortés a la vista de un Imperio Azteca imposible de coexistir en su contacto –si quiera mínimo- con Occidente. Esa mirada del guerrero y del buscador de presas, el animal rapaz que es el hombre, es un hilo que recorre el pensamiento spengleriano de principio a fin. No obstante no me parece el principal. Además de la guerra entre culturas, la caza del hombre por el hombre, la domesticación de otros pueblos o de ciertos estratos del propio pueblo, hay otro género de lucha. La lucha por afirmarse existencialmente: el anhelo por salir de ese suelo indiferenciado. De nuevo, la prosa de nuestro filósofo se nos antoja insuperable:

"Florece entonces sobre el suelo de una comarca, a la cual permanece adherida como una planta. Una cultura muere, cuando ese alma ha realizado la suma de sus posibilidades, en forma de pueblos, lenguas, dogmas, artes,

Estados, ciencias, y torna a sumergirse en la espiritualidad primitiva. Pero su existencia vivaz, esa serie de grandes épocas, cuyo riguroso diseño señala el progresivo cumplimiento de su destino, es una lucha intima, profunda, apasionada, por afirmar la idea contra las potencias del caos en lo exterior y contra la inconsciencia interior adonde han ido éstas a refugiarse coléricas". [LDO, I, 184]

Toda cultura sigue un curso, que se nos manifiesta con un trazo (*Umriß*) único. Y ese perfil dibujado es resultado de una determinada afirmación (*Behauptung*). La existencia de la Cultura es un sostenerse, un ponerse a la cabeza frente al no ser, frente a lo oscuro e indiferenciado. Las potencias ctónicas, la primacía del seno oscuro y telúrico de la Madre Tierra indiferenciada cede paso a una vida luminosa, a las potencias del empíreo. Igual que Zeus vence a los titanes, la existencia es un nacer en términos de lucha y de victoria. Las potencias oscuras no desaparecen del todo: acaso sea una ley o constante humana el anhelo por regresar al Seno de la Oscuridad y de la Indiferenciación. En ese subsuelo, las potencias vencidas guardan un rencor (*grollend*) y explican regresos a la barbarie y al salvajismo en toda existencia avanzada, aún más notables en la fase tardía y decadente, en la cual se ha perdido vida, la Idea de Cultura no vivifica y el cascarón vacío de la Civilización da sombra y cobijo a esas regresiones.

La Cultura Occidental ya ha entrado hace tiempo en su fase de decadencia, ya es *Civilización*. Su alma era el alma fáustica. Un alma que se define por no conocer límites, tender hacia el infinito, crear infinitos. Uno de los aspectos de tal alma viene dado por el poder omnímodo que se ha concedido a lo económico. La historia económico-política de Occidente es la historia de su suicidio como Civilización. Los poderes políticos, las Cartas de Derechos, la más inveterada tradición, todo cuanto fue la Cultura de Occidente es una pura Nada ante el infinito afán acumulativo del Capital, como magistralmente señaló Marx en el contexto del siglo XIX. Muy vinculado a ese aspecto reductor, infinitamente reductor, de la Economía al hacer de todo y de cualquier cosa una Mercancía, viene a colación el papel de la Técnica. Ya vemos signos de cansancio en Occidente en referencia a la Técnica. Oriente le copia, le roba la innovación, y pronto creará la suya propia. Los aprendices de Brujo terminarán con éste que les enseñó y hasta les creó. Una enorme Civilización Técnica, ya no Occidental, se cernirá sobre todo el globo. Al hacer de todas las cosas mercancías y objetos susceptibles de manipulación, Occidente clavó su propio puñal en el pétreo corazón que, aun dentro de la piedra fósil, quizá palpitaba.

Toda Cultura, como organismo viviente, consiste en un tenaz esfuerzo en contra de su entropía. La hipertrofia de sus formas cuando ya su Idea se pierde, cuando ya el principio vital se debilita y experimenta signos de fatiga, deviene en Civilización otoñal. Los caparazones y las formas cadavéricas pretenden conservar la apariencia de una vida que ya agoniza. Ejemplos de ello son las Instituciones fosilizadas, los rituales sin fe, la rutina burocrática, el olvido de las raíces. Así, el mundo occidental se arroga la defensa de unos valores ilustrados (progreso científico, educación universal y permanente, igualdad, bienestar) que ese propio mundo ha ido desmintiendo en sus realizaciones concretas, orientando su alma faústica, su sed de infinitos, únicamente en el sentido acumulativo de plusvalía. No hay límites para la producción de mercancías, para la acumulación de capital, para cosificación del hombre y de la naturaleza.

Pero los viejos valores alcanzados en un mediodía luminoso (Ilustración, Iluminismo), una vez que sirvieron solamente para engrasar una búsqueda fáustica de infinitos mercantiles y tecnológicos, se convierten en valores inválidos, en retórica justificativa de nuevas formas de dominación. Toda la filosofía contemporánea puede comprenderse bajo esta interpretación (Marx, Nietzsche, Weber, Freud, Escuela de Frankfurt, Heidegger). Lo que en una Cultura fuerte y viva es una lucha "artística" contra la propia materia, definida precisamente por su resistencia y oposición (*Widerstand*), y contra la muerte (*Vernichtug*) de la Idea, acaba convirtiéndose en un relajo de los esfuerzos y una sumersión de los hombres otoñales de la Civilización en la mera coseidad,

en la materia genérica. La obra de arte que es la Cultura viviente se pudre en el fango y se confunde con él.

"Este es el sentido de todas las *decadencias* en la historia —cumplimiento interior y exterior, acabamiento que inevitablemente sobreviene a toda cultura viva—. La de más limpios contornos se halla ante nuestros ojos; es la «decadencia de la antigüedad». Y ya hoy podemos rastrear claramente en nosotros y en torno a nosotros los primeros síntomas de la decadencia propia, de la «decadencia de Occidente», acontecimiento que por su transcurso y duración coincide plenamente con la decadencia de la antigüedad y se sitúa en los primeros siglos del próximo milenio". [LDO, I, 184-185]

El paralelismo es muy grande. Grecia asimilada al gran imperio de Roma. Pero Roma ya periclitada en sus viejos valores republicanos, Imperio desmesurado infiltrado de barbarie en sus ciudades, su ejército, en su espíritu. Roma como esqueleto y despojo listos para el botín de pueblos muy inferiores en desarrollo cultural, pero más vigorosos. El alma vieja se convierte en alfombra para el paso de las almas más jóvenes que aprovechan su oportunidad para entrar en el escenario de la Historia, para salir de la oscura existencia puramente animal y étnica. Vayamos al hoy: la vieja Europa de las "potencias", el club de naciones colonialistas que hace poco más de un siglo creían repartirse el mundo, es la Grecia cada vez más provinciana (provincia: vencida), la "aliada" de unos Estados Unidos con vocación imperial, pero gravemente aquejada de cansancio. La versión bárbara de una Europa clásica que ya nadie recuerda, de una Ilustración y una filosofía liberal defendida fuera de contexto, en el contexto de la producción infinita de mercancías y de la mercantilización infinita del género humano y la naturaleza. La "barbarie" en el sentido estricto de extranjería va a vencer. Los E.E. U.U. no han vencido una sola guerra en tiempo y forma desde 1945, fecha en que sucumbió Europa como proyecto imperial. Se derrotó a Hitler y al Imperio Japonés, pero ahí están los humillantes recuerdos de Vietnam, Irak, Afganistán.

De forma *correspondiente* los occidentales ya hemos pasado por nuestro manierismo helenístico, y estamos a punto de ver sucumbir un mundo que ya no podemos comprender bajo los moldes clásicos en que algunos (acaso una minoría de entre los universitarios) habíamos interiorizado.

El hábito (*Habitus*) de esta Civilización se desdibuja. Los que somos hijos de Occidente ya no podemos vislumbrarlo. Spengler postula una ciencia fisiognómica (tomada de Goethe) en la que puedan reconocerse los elementos interiores y exteriores de una Cultura como especie contradistinta de las demás. El naturalista busca en los rasgos exteriores de una planta su peculiar carácter, rasgos de su fisionomía que abren la puerta a un conocimiento de su alma. En la ciencia de la Historia, estos rasgos son el alma expresada. Por ejemplo, una Catedral gótica no se alza en medio de un desierto arábigo o norteafricano, de la misma manera que no llegaron a alzarse mezquitas en Cangas de Onís u Oviedo. Viena no llegó a quedar bajo el imperio de la media luna. Las ciudades administrativas creadas por los blancos al sur del Sahara no irradiaron burocracia y democracia fuera de sus arrabales, donde la negritud sigue viviendo en sus poblados y formas tribales. Solamente la nueva forma de barbarie generalizada, es decir, la *universalización de la condición de extranjero* que se difunde desde las grandes urbes "cosmopolitas" está dando pie a ese hombre-cosa que no posee patria, y que encuentra todas las culturas (aunque en forma impostada, descontextualizada y alienada) en la superficie asfaltada de unos pocos kilómetros cuadrados de una población mal llamada ciudad, pues allí no se acumulan ciudadanos. Todos somos extranjeros en la festejada y bendecida aldea global. ¿Era, es, el *sino* de Occidente un hundirse en el cieno, la entropía, la aldea global? El historiador-filósofo debe escudriñar las tendencias que desde hace siglos apuntan en Europa hacia esa decadencia. Por debajo de una unión monetaria y de una superestructura burocrática uniformizada, las formas superiores de Cultura (Arte, Religión) mueren, pues muere la Civilización que todavía las acoge. La novena sinfonía de Beethoven suena hueca como himno de un

formalismo, todavía no como himno de una verdadera federación. Las catedrales góticas se alzan sin que los descendientes de aquellos constructores acierten a entender ya esa verticalidad, esa *oposición* fundamental al alma *cueviforme* (representada ya por la cúpula romana tardía, la bizantina y finalmente la mezquita arábiga). El sino, y la noción certera del mismo *[Gewißheit eines Schicksals]* se intuyen a través de estas manifestaciones, antes que por los conceptos y la ciencia.

"El que comprenda bien el sentido en que se puede decir que el alma es la *idea de una existencia,* comprenderá asimismo que en el alma ha de residir la *certidumbre de un sino*]y que la vida misma—que he llamado la forma de realizarse la posibilidad—debemos sentirla como orientada en una dirección, como irrevocable y regida por un sino. Este sentimiento del sino despunta confuso y angustioso en el hombre primitivo; luego ya aparece claro y reducido a la fórmula de una *concepción del mundo,* en el hombre de las culturas superiores, aun cuando sólo es comunicable por medio del arte y de la religión y nunca por demostraciones y conceptos." [LDO, I, 193]

La Ciencia de la Historia, en tanto que es el escrutinio del Tiempo y de sus líneas posibles, se constituye en fundamento de toda otra ciencia exclusivamente fundada en el Espacio, ciencia causalista en la que las ordenaciones –ya sean del tipo causa-efecto o del tipo medios-fines- es ciencia que niega el Tiempo, lo excluye y sólo cuenta como secuencia de operaciones del Sujeto, como orden de hechos o acontecimientos. Ni Goethe ni Spengler entendieron así una verdadera Ciencia de lo Temporal: no se puede hacer Historia mediante conceptos causales o mecánicos. Por el contrario, antes que vernos con una ciencia de conceptos en los que el Tiempo es escamoteado y pensado como un cuasi-espacio, nos encontramos con una especie de intuicón del Porvenir, del Destino (*Schicksal*). La historia morfológica comparada de las Culturas y Civilizaciones habla por sí misma de la muerte de la nuestra, la Occidental si prosiguen estas tendencias, si no hubiera en los siglos venideros unas mutaciones que, en realidad, anunciarán nuevas formas de Cultura. El alma gótica (faústica) habitaba ya en aquellos bárbaros germánicos que oteaban por encima del limes de Roma, que penetraban en él, ora con permiso ora sin él. De Pericles a Nerón se había recorrido un tiempo, una línea de siglos con sentido –sino- irreversible. Que es eso lo que significa historia y tiempo: irreversibilidad. Que las Culturas sean organismos vivos y por ende cíclicos, no obsta para que el fin de un ciclo sea al punto nacimiento, sí, pero nacimiento de un ser completamente nuevo. Por ello San Agustín, vestido y educado como un romano tardío del siglo V es un fin de ese Imperio al que ya en realidad denigra y condena, y su alma parece "arábiga" en el sentido spengleriano. Por ello el cristianismo primitivo, el de las catacumbas y primeras predicaciones en el Imperio de Roma y el Oriente no muestra continuidades con el cristianismo gótico (faústico) de las Cruzadas y de las Catedrales.

Para ser capaces de ver una "lucha entre civilizaciones" en la compleja biocenosis de la Historia no podemos servirnos de abstracciones que sobrevuelen el recorrido de cada alma colectiva. No hay, por tanto, una lucha abstracta entre Cristiandad e Islam. Las campañas de Alfonso III de Asturias, Covadonga o las Navas de Tolosa, las Cruzadas, Lepanto… no son conmensurables con las guerras de Mr. Bush, la caza y muerte de Bin Laden, los atentados del 11-S en los EEUU…La "Religión" no siempre dividió a los pueblos, las razas, las naciones. La "Religión" no siempre fue un vector de organización bélica con el que poder alzarse frente a otro vector opuesto, igualmente de naturaleza religiosa. Qué entendamos por "Religión" es cosa muy variable en las épocas, en las latitudes. El germano y el celta se cristianizaron conservando fondos insondables de sus razas, que bien pudieron hacer mutar esa religión venida del Levante. El afroamericano caribeño reza a los santos católicos y practica el animismo de sus ancestros. Hay sincretismos y hay mutaciones. La "Religión" es poca cosa al margen de los pueblos que la defienden, que creen en sus dogmas, que la practican. Acierta Spengler en verla, como el Arte, como vehículo expresivo

de una Cultura, mas la Cultura es la verdadera planta, el ser que hunde su raíz en la tierra y en la vida. Alfonso III de Asturias creía ser un nuevo rey godo, cuando lo cierto es que la mayoría de los godos de verdad estaban islamizados o bajo tutela de los francos. La “lucha entre civilizaciones” no es la idea clave en La Decadencia de Occidente, aunque pueda parecerlo. Más bien es el curso orgánico de desarrollo de cada Cultura, que desemboca en Civilización (un Nacimiento y Muerte) lo que nos depara la ciencia de la Historia. Occidente no precisa de talibanes o de otro género de bárbaros: Occidente caerá solo. Ese es el sino si no hay entre nosotros una mutación.

Las estructuras más primitivas, que Carl G. Jung llamaría *arquetipos*, no desaparecen en el proceso de formación y desarrollo cultural. Antes bien, hay un despliegue de esos modelos impresos en el alma. En el capullo de una amapola hace falta emplear la fuerza violenta de los dedos para ver que unos pequeños pétalos rojos se esconden todavía en el estuche verde de una flor que todavía esconde (con *necesidad morfológica*, como dice Spengler) sus rasgos de identidad más característicos. Algo parecido cabe decir de pueblos todavía primitivos a punto de conocer una “mutación”, así como de las Altas Culturas que, en un determinado trance de su declinar anuncian una Era totalmente nueva. Los Arquetipos que yacían dormidos, despojados de adherencias recientes, emergen de nuevo y prevalecen sobre otros que pasan al olvido.

Occidente, y de manera eminente Europa, es hoy un amasijo de arquetipos dormidos y olvidados. La verticalidad de las catedrales góticas, la jerarquía de noblezas guerreras y de estamentos caballerescos, el espíritu de Cruzada o el amor cortés… Todo parece que yace sepultado. Lo sepultaron las trincheras y las fosas comunes de las guerras mundiales así como el pavimento de las innumerables calles de las grandes urbes. Allí, como dice nuestro filósofo, se ha criado una clase de hombre excesivamente vigilante para con los conceptos que mecánicamente debe emplear en su vida cotidiana de asalariado, técnico, comerciante, burócrata. Es un “gestor” –como se dice tan a menudo ahora- de conocimientos, no un creador ni alguien lo suficientemente intuitivo ni místico como para poder encontrar otros anhelos (faústicos) más allá de la ganancia ilimitada, el enriquecimiento ilimitado, el bienestar ilimitado. ¡Qué anhelos más contradictorios todos ellos! Esa unilateralidad del alma faústica que se ha permitido el lujo de circunscribirse a la Economía Política y a la Técnica será, escrutando el sino, la clave de su futuro suicidio y de su segura esclavitud. Los Estados nacionales sometidos a los dictados de opacos mercados financieros, la supuesta cuna de la libertad individual, de los derechos fundamentales, de la democracia, la filosofía, la igualdad de género… Esa cuna está ahora habitada por millones de mansos habitantes de grandes ciudades, muchos de ellos ancianos y otros muchos son mano de obra inutilizable por tratarse de una mercancía demasiado cara. Los arquetipos colectivos del guerrero, del aventurero, del noble rapaz, del generoso dador pero cruel dominante (todos ellos, muy del gusto Nietzscheano) en la medida en que reposan en el fondo del alma europea ¿qué fue de ellos? ¿A dónde se fueron después de Auschwitz, después de la derrota de un Imperio Germánico? La monstruosidad nazi vino preparada por el industrialismo y la visión totalitaria del Estado como Dios en la Tierra. Y, a su vez, la Técnica –como dominación de la naturaleza- más el Estado –como dominación sobre los hombres, se asentaron en un restringido concepto de Mundo, entendido como cadena causal. Domina quien pone su mano en la cadena y es capaz de tirar de ella, y así oprimir al que está al otro lado.

2. La Fisiognómica.

La visión fisiognómica de Spengler guarda estrecha relación con un conocimiento de lo naciente, no de lo nacido.

“El que conciba el mundo sensible de manera sistemática y no físiognómica; el que se lo apropie por medio de experiencias *causales* creerá necesariamente que comprende toda vida desde el punto de vista de la causa y el efecto, esto es, sin dirección interna, sinmisterio. Pero el que, como Goethe y como casi todos los hombres, en casi todos los momentos de su existencia (existencia despierta: seines wachen Daseins), deja que el

mundo circundante impresione sus sentidos y se asimila la totalidad de esa impresión; el que siente lo producido como un producirse y arranca al universo la rígida máscara de la causalidad; el que no retuerce su mente en reflexiones lógicas, ese comprende al punto el enigma del *tiempo;* para él el tiempo ya noes ni un concepto, ni una «forma», ni una dimensión, sino algo que se siente en la intimidad personal con profunda certidumbre para él el tiempo es el mismo sino; y su dirección, su *irreversibilidad,* su vitalidad, le aparecen ahora como el sentido del universo en su aspecto histórico." [LDO, I, 195]

El mundo como producirse [*das Gewordne als werdend fühlt*] y el mundo como producido. Historia frente a Ciencia Natural. Esta es una oposición también presente en Spengler, pero muy distinta a otros historicismos. En este caso hay una intuición del proceso vital de las Culturas, de lo viviente, que es la precondición de los hechos de la propia ciencia natural. El tiempo, su sino, su irreversible índole, arraiga en el interior del Sujeto [una certeza interna: *sondern etwas innerlich Gewisses*]; Occidente lleva siglos enmascarado bajo la categoría de causa, categoría que la Fisiognómica de la Historia puede "ventilar" (*lüften*). La categoría de causa y su condición necesaria, el espacio (que incluye un tiempo espacializado) es, en realidad, un logro tardío. La historia de la concepción legalista del cosmos (causa y ley, es lo mismo) es breve (25 siglos) y geográficamente reducida. Solo cuando una Alta Cultura, como la griega, llega a un alto grado de florecimiento y gira en torno a la ciudad, donde el pensamiento se abstrae del agro, de las manos encallecidas, del riesgo de morir cazado por las fieras o por los enemigos, solo en ese espacio callejero, ordenado y civilizado, algunas mentes llegan a pensar en términos causalistas y meramente espaciales. Entonces triunfa la lógica y se sepulta la intuición. El famoso "paso del Mito al Logos" fue –en puridad- la lucha entre el Mito y el Logos. La lucha ganada por el concepto y el número (en el fondo, es lo mismo) frente a la intuición.

Sin embargo es esa facultad intuitiva, la visión inmediata de los aconteceres –no la ordenación y clasificación de los hechos, la única que nos permite cultivar la Historia en el sentido grande de la palabra. La estadística, la cronología, el pensamiento causalista del materialismo histórico, etc. pueden ser útiles para una *ciencia propedéutica de la Historia*, mas no la Historia misma. La visión intuitiva de la Historia vislumbra el sino de los aconteceres, explora esa masa oscura de posibilidades que llamamos Futuro, y se sumerge en otra masa no menos oscura y colvulsa: la masa del Pasado. Por ello el verdadero amante de la Historia, el filósofo de la Historia, se acerca, según Spengler, mucho más al poeta, al creador, que al físico. Cuando la intuición histórica re-crea una época, una cultura, el ciclo de vida de los pueblos, su acto es acto creador. El físico disecciona, aniquila, mata cuanto se tienda ante su mesa de trabajo, presto a una descomposición metódica. Un pasado de hechos es un pasado muerto, y por ello, sobre el cadáver, resulta relativamente sencillo emprender mediciones, controlar factores causales, establecer estadísticas, cronologías, secuencias explicativas. Pero el creador en la Historia busca el alma de los pueblos, de las culturas: rastrea los gestos vivientes de esas entidades: es la ciencia fisiognómica que Spengler opone a la sistemática. Un materialista histórico, igual que un positivista, tratará de ofrecer un cuadro de la "Humanidad" dividida según modos de producción, alcances tecnológicos, sistema de clases sociales, etc. La presencia o ausencia de determinados factores explicativos es la guía para la construcción de esas tablas. Pero el alma de las distintas culturas sigue sin tocarse por tales operaciones.

Spengler describe, con prosa insuperable, el espectáculo que se abre a la intuición

"Una masa inabarcable de seres humanos, un torrente sin orillas, que nace en el pasado sombrío, allá donde nuestro sentimiento del tiempo pierde su eficacia ordenativa y la fantasía inquieta—o el terror—evoca la imagen de los períodos geológicos, para ocultar tras ella un enigma indescifrable; un torrente que va a perderse en un futuro tan negro e intemporal como el pasado; tal es el fondo Sobre que se destaca la imagen fáustica de la historia humana. El oleaje uniforme de

las innumerables generaciones estremece la amplía superficie.

Refulgentes destellos surcan los ámbitos. Inciertas luces se agitan temblorosas, enturbiando el claro espejo; se confunden, brillan y desaparecen. Las hemos llamado razas, pueblos, tribus. Reúnen una serie de generaciones en un limitado circulo de la superficie histórica, y cuando se extingue en ellas la fuerza creadora—fuerza muy variable, que prefija a esos fenómenos una duración y plasticidad también muy variables—extínguense asimismo los caracteres fisiognómicos, lingüísticos, espirituales, y la Concreción histórica vuelve a disolverse en el caos de las generaciones. Arios, mongoles, germanos, celtas, partos, francos, cartagineses, bereberes, bantúes, son nombres que aplicamos a muy distintas formaciones de este orden.

Sobre esta superficie describen las grandes culturas sus círculos majestuosos. Emergen de pronto, extienden a lo lejos sus magnificas curvas, debilítanse luego y desaparecen. Y el espejo del agua sigue terso, solitario, adormecido."LDO,I, 183]

La descripción del nacimiento –o despertar- de un alma, del alma faústica, que Oswald Spengler lleva a cabo es plástica en grado sumo. Hay siempre un fondo o subsuelo (*Untergrund*); hay un movimiento caótico en los dos sentidos de nuestra mirada intuitiva, el pasado (*Vergangenheit*) y el futuro (*Zukunft*). La emergencia (*auftauchen*) de una tal alma faústica a partir de un raudal de pueblos, razas, naciones, aconteceres, es retratada por nuestro filósofo de la misma manera en que la obra de arte sale de la paleta y pincel del pintor, o de la forja o el cincel del creador en escultura. La historia es movimiento creador, y su intuición es también la artística visión de formas que aparecen en medio de las aguas caóticas. Por ello las palabras "plástico", "forma", "trazo", "perfil", o sus equivalentes en lengua alemana, son términos que transitan con frecuencia en *La Decadencia de Occidente*.

Quizá se comprenda ahora mejor por qué la Morfología de tipo fisiognómico de Spengler no supone exactamente una teoría de la "lucha de civilizaciones". Esta, cuando la hay, no constituye el proceso fundamental de la emergencia de las culturas, o de su supervivencia en la biocenosis donde otras especies culturales florecen y buscan su propio destino. Es precisamente este florecer endógeno de las culturas de los grandes pueblos (repárese en la lista de ejemplos que hemos acotado arriba: Arios, mongoles, germanos, celtas, partos, francos, cartagineses, bereberes, bantúes…) lo que da a la historia de la "Humanidad" su evidente tono pluralista. Cada cultura sigue los pasos de su sino, recorre las posibilidades de su propia endogénesis. Entre esas posibilidades se encuentran desde luego, estas: el exterminio recíproco, la fusión étnica o la esclavitud, el colonialismo, la guerra de rapiña, etc. Pero dichas posibilidades y acontecimientos no pueden entenderse como motores de la explicación histórica. La necesidad morfológica llevó a Roma a su cristianización, a su decadencia, a "dejarse invadir". La necesidad morfológica llevó al Imperio Hispánico a romperse en territorios pobres y famélicos. Siempre hay hostigadores, enemigos, competidores. Pero no se puede confundir la obra spengleriana con un darwinismo social de Civilizaciones en confrontación, ni con un Estado de Naturaleza hobbesiano.

Antes bien, vemos en Spengler una decidida defensa del pluralismo cultural, y un pesimismo evidente a la hora de postular cualquier "diálogo de las civilizaciones". Cada Cultura es especie única en su género y sus mixturas con otras apenas pueden llegar a ser parciales, limitadas en su ámbito. San Agustín era maestro de retórica, conocedor de la tradición latina, pero "arábigo" en su alma. Su universo mental era la cueva del "sometido" (como indica la palabra islam, o la obra *La Ciudad de Dios*) al poder omnímodo de Dios. Los reyes y nobles godos de Toledo habían sido siglos atrás errabundos y fieros guerreros germánicos, pero instalados en su reino hispano vestían y vivían como sátrapas orientales, o imitando el lujo de los emperadores bizantinos. Los ropajes cambiados pueden expresar -o no- un cambio plástico del alma. Las culturas declinantes, a punto de petrificarse en forma de

civilizaciones, adoptan ya los cambios estéticos necesarios para arrojar la toalla de los vencidos. El gentleman de la city londinense o de cualquier otra capital europea no tiene nada que hacer con su elegante traje y corbata salvo en el limitado mundo de los negocios. Las calles pertenecen ya a la legión "afro", como salida de un barrio neoyorquino, vestida con sus holgadas prendas del rap, el hip-hop, la "cultura" del graffiti, o cualquier otra submanifestación (*underground*) elevada ya al rango oficial. La estética marca los límites más plásticos al historiador intuitivo. Un mundo clásico que declina, otra época nueva que llega. Una Civilización "que ya ha dado todo de sí" frente a un magma nuevo que irrumpe. La intuición histórica es también fundamental para la comprensión del presente, pues los ciclos de las culturas, su nacimiento y muerte, ya se han dado muchas otras veces. Nuestra civilización- que agoniza- no es la única, ni tampoco será "la mejor" ni la "definitiva". Alejado se encuentra Spengler de toda tentación etnocentrista: ¡su obra fundamental es un ataque directo a las ilusiones etnocentristas! De ahí que su mala prensa entre la izquierda multiculturalista, las acusaciones más o menos veladas de su afinidad con el nazismo, etc. se muestren como ridículas a todas luces. Son acusaciones que se explican únicamente por un profundo desconocimiento de lo que este filósofo – malentendido y marginado pese a ser muy leído- nos dejó escrito.

3. Concluyendo: Pluralismo versus multiculturalismo.

Es Spengler un pluralista cultural. Lejos de él está el abstracto universalismo: el de Kant, Hegel, Marx…el de toda la Economía moderna, el de la "religión" de los derechos humanos y de la "democracia para todos". No todas las culturas pueden discurrir por los mismos raíles, cada una posee su ritmo, su tiempo, su trazado característico. La verdadera faz del universalismo, a tenor de cuanto defiende Spengler, es verdaderamente el etnocentrismo, prejuicio del que nuestro autor está curado. Insertar un conocimiento y respeto jacobinos a la Declaración Universal de los Derechos Humanos, lejos del suelo francés, en tierras donde mandan el burka y las lapidaciones, es ingenuidad etnocéntrica. Creer que una implantación universal de la Educación para la Ciudadanía conseguirá una humanidad multicultural pero impregnada de "valores universales" vale decir, comunes, es un idealismo infantil, un torpe hálito infantil, inusitadamente salido del cadáver "Europa" que una vez caminó por el mundo con paso propio y que se engolfó por las sendas de la Ilustración. Nada de estas ingenuidades ilustradas podemos ver en *La Decadencia.*

El Problema de la Ilustración y su "Dialéctica" (Adorno y Horkheimer) consistió precisamente en pretender organizar un mundo –una época, una Civilización que ya otoñaba- como si se tratara de un sistema lógico, un cómputo de conceptos. Su "saber para prever" hizo del mundo una Lógica. Comte o Hegel, cada uno a su manera, llevaron adelante su monstruosa teoría, esto es, la degeneración de la exhortación ilustrada del *Sapere aude* en pura voluntad de poder (única degeneración posible en un modo de producción que iba en camino de ser industrial, por lo demás). Positivismo, marxismo, utilitarismo, en el fondo derivaron de esta cenital evolución del ideal ilustrado. Unas abstracciones carentes de vida quedaron disponibles, bajo los pomposos rótulos de "ciencia" y "conocimiento", con el fin exclusivo de asentar sobre ellas una red de procedimientos técnicos. El propio pensamiento devino en técnica de conceptos y, por lo tanto, en simple técnica. La técnica y la sistemática de conceptos operan con lo ya muerto. No es posible la Historia como ciencia. La Historia es el saber del producirse, no de lo producido como han pretendido las otras corrientes de filosofía historicista del XIX.

"En las dos *posibles* imágenes del mundo, en la *historia y* en la *naturaleza,* en la *fisonomía de todo el producirse* y en el sis*tema de todo lo producido,* imperan, pues, el sino o la causalidad. Existe entre ellos la misma diferencia que entre el sentimiento vital y el conocimiento. Cada uno es el punto de partida de un mundo *perfecto, concluso,* pero que no es el *único* posible.

Mas el producirse es el fundamento de lo producido, y consiguientemente la intima y

segura *sensación* de un sino sirve de base al *conocimiento* de las causas y los efectos. La causalidad es—si se me permite la expresión—el sino realizado, transformado en cosa inorgánica, petrificado en las formas del entendimiento, El sino—junto al cual han pasado silenciosos todos los constructores de sistemas intelectualistas, como Kant, porque les era imposible captar lo viviente con sus abstracciones privadas de vida—el sino reside más allá y fuera de toda concepción naturalista. Pero siendo lo primario es él quien da al principio de causalidad, principio muerto y rígido, la posibilidad— histórico-vital— de aparecer como la forma y complexión de un pensamiento tiránico, en las culturas muy desarrolladas. La existencia del alma antigua es la *condición* sin la cual no se hubiera producido el método de Demócrito; la existencia del alma fáustica es la condición del de Newton." [LDO, I, 195]

He aquí la gran diferencia: el producirse que forma una fisonomía de todo lo que nace o brota *y* el sistema de lo nacido *[*der *Physiognomie alles Werdens* und dem *System alles Gewordenen].* Es un gran escalón, un desnivel profundo el que media entre causa y sino. La causa es, por así decir, el sino congelado (*erstarrtes Schicksal*). El sino es lo primario y espontáneo (*Ursprüngliche)*], por ello cabe atribuir intuición del sino incluso en los hombres más arcaicos, presos de un primitivismo que nos parece lejanísmo a nosotros. Pero sobre la base de ese primitivismo y de su conciencia del sino, como condición *(Bedingung)* pudieron desarrollarse sistemas que damos en llamar "científicos".

No se trata aquí de una crítica de la ciencia, muy al uso en nuestros días: ciencia como manipulación, como técnica de sometimiento, control y dominación de los seres humanos y de los demás seres naturales, etc. Se trata más bien de una inserción de la ciencia en el curso de la Cultura Occidental como producto tardío, esencialmente conceptual y, por ende, congelado y muerto, asentado en el principio de causalidad. Este principio aparece en contextos ya urbanos, otoñales, distantes del magma mítico y de las intuiciones de lo naciente. No es una crítica a la ciencia como las que se hacen hoy en día de la mano de Nietzsche, Marx, la escuela de Frankfurt, etc., en general consistentes en salirse de sus círculos categoriales sacando solo uno de los pies, contentándose con atravesarlos con leves agujas críticas ("de segundo grado", según la célebre definición de la Filosofía como mero saber crítico). No, aquí tenemos una propuesta mucho más grande, un desafío: Spengler propone hacer de la Historia un saber superior. Su fisiognómica es, en el más ambicioso de los sentidos, el fundamento sobre el que reposa la ciencia causalista. Todo el castillo de naipes de las causas y los efectos reposa en el sino, en la aprehensión del sino. La tradición racionalista no ha podido verlo. Desde Sócrates, la filosofía ha devenido una técnica de conceptos. Spengler habla de Aristóteles y de Kant como autores que, en el fondo, eran lógicos, no practicantes de la ciencia suprema. Y la lógica, como el causalismo, constituye la negación del tiempo, la ahistoricidad máxima.

Quizá existan lectores que vean en *La Decadencia de Occidente* una vía al relativismo. Al quedar la ciencia y el pensamiento lógico-causal tan ceñido a las civilizaciones maduras, a punto de resultar seniles y por ende, civilizaciones rígidas en sus formas, llenas de conceptos muertos, quizá se pretenda sostener que no hay verdades salvo las utilitarias para el modo de producción y reproducción de estas Civilizaciones. Que no hay verdad en sí. Antes bien, yo estimo que el mensaje valioso de la obra spengleriana reside en su pluralismo ontológico: la incomprensión recíproca entre las culturas, el hecho de que veamos el cuadro de la Historia Universal como un jardín abigarrado, formado por plantas y floraciones diversas, nos permite destacar el cariz inacabado y nunca teleológico de nuestra especie, la importancia de la diversidad étnica, lingüística, cosmovisional de los hombres, el rechazo no romántico sino necesario que puede y debe provocar toda gobalización.

© Ensayo publicado en la revista *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas* | 32 (2011.4)

Guerra permanente, anti-pacifismo y elitismo en el pensamiento de Spengler

Javier R. Abella Romero

La guerra, la lucha por el poder como un elemento fundamental y esencial de la historia humana estaba muy presente en el pensamiento de Spengler, de lo cual derivó una exaltación de las imágenes heroicas y de la muerte en batalla como máximo acto de heroísmo. El elitismo del autor venía expresado por su señalamiento de la nobleza como clase gobernante ideal, pero reconociendo que dicha clase, al llegar a la decadencia, sería desplazada por un líder absoluto al estilo de los Césares romanos.

Spengler veía la historia como una lucha permanente y sin cuartel:

(…) la historia auténtica no es «historia de la cultura» en el sentido antipolítico que tanto aman los filósofos y doctrinarios de toda civilización incipiente—y, por lo tanto, de hoy—, sino todo lo contrario, historia de razas, historia de guerras, historia diplomática, el sino de las corrientes vitales en figura de hombre y mujer, de estirpes, pueblos, clases, Estados, que en el oleaje de los grandes hechos se defienden y se atacan unos a otros. La política, en su sentido máximo, es vida y la vida es política. Todo hombre, quiéralo o no, es miembro de ese acontecer militante, ya como sujeto, ya como objeto; no cabe una tercera actitud.

(…) El héroe desprecia la muerte y el santo desprecia la vida. Pero frente al heroísmo de los grandes ascetas y mártires, la piedad de la mayoría es como esa de la que dice la Biblia: «Porque tú no eres ni frío ni caliente, quiero arrojarte de mi boca.».

Otro ejemplo en La Decadencia, en el capítulo dedicado al Estado:

(…) El hombre, con el arma en la mano, es el otro gran símbolo de la voluntad de duración. Un pueblo «en forma» es, originariamente, una mesnada de guerreros, la comunidad, profunda e íntimamente sentida, de los armados. El Estado (…) es la preocupación por el mantenimiento del todo, incluso por el mantenimiento de esa personalidad espiritual que se llama honor y estimación propia; es la reacción frente a los ataques, la previsión de los peligros y, sobre todo, el ataque propio que es natural y obvio en toda vida ascendente.

Spengler remarcaba la importancia de la guerra en el desenvolvimiento de la historia humana afirmando cosas como esta:

(…) un pueblo no existe sino por referencia a otros pueblos, y esta realidad consiste en oposiciones naturales e inconciliables, en ataque y defensa, en hostilidad y guerra. La guerra es la creadora de todas las cosas grandes. Todo lo importante y significativo en el torrente de la vida nació de la victoria y de la derrota.

También decía:

Un pueblo existe realmente sólo con relación a otros pueblos. Pero por eso la relación natural, racial entre ellos es la guerra. Es éste un hecho que las verdades no pueden alterar. La guerra es la política primordial de todo viviente, hasta el grado de que en lo profundo lucha y vida son una misma cosa y el ser se extingue cuando se extingue la voluntad de lucha.

Esta concepción de la guerra y el enfrentamiento como algo natural y necesario en el acontecer humano iba de la mano con la exaltación del heroísmo y la muerte heroica. Hablando sobre los movimientos migratorios de pueblos primitivos, Spengler afirmaba que los motivos de esas invasiones no eran el hambre ni otros impulsos materiales sino que, esas invasiones las motivaba principalmente:

(…) la afición a la prepotencia y el botín, el luminoso deseo de realizar hazañas, que ya no podemos ni imaginar siquiera, la afición a la alegre matanza y la fascinación de una muerte heroica.

Cuando en la historia un pequeño grupo de hombres penetra victorioso en amplios territorios, es generalmente la voz de la sangre,

el afán de destinos grandiosos, el heroísmo de la raza quien los empuja.

En otro lugar afirmaba: "En toda poesía heroica encontramos, junto al fuerte y natural placer de la lucha, de la potencia, de la mujer, y junto a los estallidos desenfrenados de felicidad, de dolor, de ira y de amor, la alegría poderosa de la «posesión»".

En su libro El Hombre y la Técnica (publicado en 1931), Spengler volvió sobre el tema de la lucha permanente y la imposición del más fuerte. Decía que el hombre "es un animal de rapiña" que debe afirmarse "luchando, venciendo y aniquilando" y que "Al tipo humano confiérele un alto rango el ser un animal de rapiña"..

La concepción de que el más fuerte siempre se impone sobre el débil está así mismo muy relacionada con la idea de voluntad de potencia, presente en la filosofía de Nietzche (cuyas ideas ejercieron gran influencia en el pensamiento de Spengler). Es por ello que Spengler, en algunas de sus comparaciones entre el alma "fáustica" y el alma "antigua", afirmaba que en la segunda no se manifestaba la voluntad, así como en sus ciencias físicas no existía la fuerza y en su matemática faltaba el espacio. La voluntad aparecía sólo con la cultura occidental. "La cultura fáustica es cultura de la voluntad". El alma occidental, afirmaba Spengler, es musical y (…) "la sonata de la vida interior tiene por tema principal la voluntad; el pensamiento y el sentimiento son temas secundarios". Galileo y Descartes introdujeron el concepto de fuerza en sus sistemas, y el uso de estos conceptos -afirmaba Spengler- marcaba el inicio de la matemática fáustica. Spengler relacionó estrechamente las ideas de voluntad, fuerza y espacio. En este sentido afirmaba que: "La voluntad espiritual de potencia significa la extensión, la lejanía, el espacio puro." Esta voluntad de potencia se manifestaba en los más diversos campos dentro de la cultura occidental:

(…) la identidad del espacio y la voluntad se manifiesta en las hazañas de Copérnico y de Colón, en las de los Hohenstaufen y de Napoleón (…) pero esa identidad también está implícita bajo otra forma en ciertos conceptos físicos, como campo de fuerza y potencial"

(…) Esto es lo que expresa la perspectiva en profundidad de la pintura al óleo, poniendo el espacio infinito del cuadro en la dependencia del espectador, que lo domina literalmente, desde la lejanía conveniente. Ese disparo hacia la lejanía, que conduce al tipo de paisaje heroico de sentido histórico, tanto en el cuadro como en el parque de la época barroca, es el mismo que se manifiesta en el concepto matemáticofísico de vector. Durante siglos la pintura ha perseguido con pasión ese gran símbolo que encierra en sí todo lo que expresan las palabras espacio, voluntad, fuerza.

Spengler sería más enfático al afirmar que los elementos del alma de todo hombre, sin importar a que cultura pertenezca, son como "deidades de una mitología interior" y por ello, para el hombre occidental, nuestro Dios, imaginado como (…) "universal aliento, como fuerza omnipresente, como eficiencia y providencia omnipresentes"(…) se traslada al espacio interior del alma "fáustica" en la forma de la voluntad. "El concepto de Dios, desde el Renacimiento, ha ido identificándose insensiblemente con el concepto del espacio cósmico infinito y perdiendo sus rasgos sensibles, personales –la omnipresencia y la omnipotencia- se han convertido casi en conceptos matemáticos-; pues del mismo modo Dios se ha transformado en la voluntad universal"(…)

Vemos pues que Spengler concebía la historia de la cultura occidental como una lucha permanente, como un estado de guerra incesante entre las naciones, y la voluntad de potencia como un elemento inseparable de la lucha. La voluntad de potencia era lo que permitía imponerse un individuo sobre otro y una nación sobre otra. Pero esa voluntad de imponerse iba ligada a un impulso de extensión en el espacio. Este tema en particular lo desarrollaría Spengler utilizando una vez más su método de la "morfología comparativa", tomando a la cultura Antigua para hacer sus comparaciones con la Occidental. Con esta finalidad hablaba de la mentalidad antigua y su contraste con lo que

luego sería la mentalidad occidental en relación a este tema del espacio. En La Decadencia de Occidente hablaba del sentimiento de lejanía para el hombre "antiguo":

La memoria del hombre «antiguo» (…) es cosa muy distinta de la nuestra, porque en la conciencia del antiguo faltan el pasado como perspectivas creadoras de un cierto orden; y el «presente» puro (…) llena esa vida con una plenitud que nos es por completo desconocida. Ese presente puro, cuyo símbolo supremo es la columna dórica, representa en realidad una negación del tiempo (de la dirección). (…) En cambio, para nuestro sentimiento del mundo, para nuestra íntima visión, es el pasado un organismo de siglos o milenios (…) Ahora bien: este fondo diverso es el que da a la vida, tanto a la antigua como a la occidental, su especialísimo color. Lo que el griego llamaba cosmos era la imagen de un universo que no va siendo, sino que es. Por consiguiente, era el griego mismo un hombre que nunca fue siendo, sino que siempre fue.

Así empezaba a darle forma a la imagen del hombre antiguo en contraste con el occidental valiéndose en primer término del enfrentamiento entre el producirse y producto, el devenir y el presente, la intuición y el análisis, es decir los elementos de la filosofía de la vida, que tan presentes se hallaban en su obra. Veamos otro pasaje:

(…) El hombre antiguo conoció muy bien la cronología, el cómputo del calendario y, por lo tanto, aquel fuerte sentimiento de la eternidad y de la nulidad del presente, que se manifiesta en la cultura babilónica y egipcia por la observación grandiosa de los astros y la exacta medición de enormes transcursos del tiempo. Pero lo curioso es advertir que, sin embargo, no pudo apropiarse íntimamente nada de eso. Lo que sus filósofos, en ocasiones, refieren, lo han oído, pero no lo han comprobado. Y los descubrimientos de algunos ingenios brillantes, pero aislados, oriundos de las ciudades griegas de Asia, como Hiparco y Aristarco, fueron rechazados por la corriente estoica y aristotélica, sin que nadie, salvo los científicos profesionales, les concediese la menor atención. Ni Platón ni Aristóteles poseían un observatorio astronómico. En los últimos años de Pendes votó el pueblo de Atenas una ley en la que se amenazaba con la grave acusación de eisangelia a quien propagase teorías astronómicas. Fue éste un acto de profundo simbolismo, en el que se manifestó la voluntad del alma antigua, decidida a borrar de su conciencia la lejanía en todos los sentidos de ésta.

Lo que pretendía Spengler en estas líneas era identificar la cultura Antigua con el presente, el pensamiento, la razón y el ahora. Mientras que la Cultura Occidental representaba el devenir, el sino y la visión de lejanía.

Refiriéndose a la matemática antigua, diría:

La afirmación de que el número es la esencia de todas las cosas aprensibles por los sentidos sigue siendo la más valiosa proposición de la matemática antigua. En ella, el número se define como medida, expresando así el sentimiento cósmico de un alma apasionadamente entregada al ahora y al aquí. Medir, en este sentido, significa medir algo próximo y corpóreo. Pensemos en la obra que compendia todo el arte antiguo: la estatua de un hombre desnudo. Lo más esencial y significativo de la existencia, el ethos de la vida, se halla ahí íntegramente expresado en los planos, medidas y proporciones sensibles de las partes.

Así dejaba claro que la visión del hombre antiguo estaba limitada al aquí y el ahora, y esto aparecía en elementos muy importantes de su cultura como lo fueron la escultura y la matemática. Una vez establecidas con claridad esas características, el autor pasaba a comparar estos elementos con sus pares de la cultura Occidental, para destacar estos últimos.

El alma antigua llegó, por medio de Pitágoras, en 540, a la concepción de su número apolíneo, como magnitud mensurable; asimismo el alma occidental, en una fecha que corresponde a aquella, formuló por medio de Descartes y los de su generación—Pascal, Fermat, Desargues—la idea de un número, que nace de una tendencia apasionada, fáustica, hacia el infinito. El número, como

magnitud pura, adherido a la presencia corpórea de la cosa singular, encuentra su correlato en el número como relación pura. Si es lícito definir el mundo antiguo, el cosmos—partiendo de aquella profunda necesidad de limitación visible—, como la suma calculable de las cosas materiales, podrá decirse en cambio que nuestro sentimiento del universo se ha realizado en la imagen de un espacio infinito, en el cual lo visible resulta lo condicionado, lo opuesto al absoluto, y casi como una realidad de segundo orden. Su símbolo es el concepto de función, concepto decisivo, que no aparece, ni vislumbrado siquiera, en ninguna otra cultura. La función no es, en modo alguno, la amplificación o desarrollo de un concepto del número recibido por tradición; es la superación completa de todo número.

Así pues, la matemática, o el número, eran definidos y comprendidos de formas muy distintas entre la cultura Antigua y la Occidental y en la cultura Faústica el número tendía al infinito. Spengler profundizaría en este tema del impulso hacia el infinito, propio de la cultura Occidental y para hacerlo echó mano del concepto de símbolo primario de una cultura, el cual definía de la siguiente forma: “El símbolo primario es la base de donde hay que derivar todo el lenguaje de formas que nos habla la realidad de cada cultura; él da a cada cultura una fisonomía que la distingue de las demás”.

Y el símbolo primario de la cultura Occidental, según Spengler, sería el espacio puro, infinito. En sus palabras:

El espacio, puro, sin límites, es el ideal que el alma occidental ha buscado de continuo en su contorno cósmico. Ha querido verlo realizado inmediatamente en ese contorno, y por eso las innumerables teorías del espacio, construidas en los pasados siglos, poseen un sentido profundo que trasciende de sus supuestos resultados y convierte esas teorías mismas en síntomas de un sentimiento cósmico.

El espacio sin límites es el símbolo primario de la cultura Occidental, esto afirmaba Spengler y se valía de varios ejemplos para apoyar su idea, entre ellos, la arquitectura. Afirmó que la arquitectura occidental manifestaba ese sentimiento del infinito a través de las catedrales góticas: “El espacio interior de las catedrales nos arrebata con violencia primitiva hacia la altura y la lejanía.”

El “problema del espacio” como lo llamaba Spengler, era de importancia fundamental para la cultura Occidental, pero no para las demás culturas. Spengler presentó una serie de ejemplos en los cuales se manifestaría ese símbolo primario del espacio sin límites. Así, el principio de perspectiva en la pintura al óleo -que según Spengler era conocido sólo en Occidente- representaba una “geometría sentimental del espacio plástico.” Otro ejemplo que mencionaba Spengler era este:

La acción decisiva de Descartes, cuya Geometría vio la luz pública en 1637, no consistió, como suele decirse, en introducir un nuevo método o una nueva intuición en la geometría tradicional, sino en formular definitivamente una nueva idea del número, que se manifiesta en el hecho de haber cortado todo lazo de unión entre la geometría y la construcción óptica de las figuras, distancias medidas y mensurables. Con esto era ya un hecho el análisis del infinito.

El autor también presentaba ejemplos del símbolo primario en el mundo político:

El símbolo primario del espacio infinito penetra ahora, con toda su potencia indescriptible, en el círculo de la vida política activa. A las figuras de los Otones, de Conrado II, de Enrique VI, de Federico II, podríamos añadir los normandos, conquistadores de Rusia, Groenlandia, Inglaterra, Sicilia y casi también Constantinopla, y los grandes Papas Gregorio VII e Inocencio III.

Todos aspiraban a confundir la esfera visible de su poder con el mundo conocido de entonces. He aquí precisamente la diferencia que separa a los héroes de Homero, con su reducida perspectiva geográfica, de los héroes de las leyendas occidentales: la del Grial, la del rey Arturo, la de Sigfredo, que van siempre errantes por el infinito. Los guerreros de las Cruzadas cabalgaban desde las orillas del Elba

o del Loira hasta los confines del mundo conocido.

Esta tendencia hacia el espacio infinito, propia del hombre Occidental hallaba su más alta representación en la música, pero entre todas las naciones occidentales, Alemania era la que había producido los mejores músicos. Esta afirmación de Spengler, vista desde el punto de vista político, permitiría inferir sin mucha dificultad que Alemania tenía grandes cualidades para formar un imperio.

Con la música de cámara, llega el arte occidental a su más alta cima. El símbolo primario del espacio infinito recibe aquí una expresión tan cumplida y perfecta como el símbolo de la plena corporeidad en el Doríforo de Policleto. Esas melodías de los violines, llenas de indecible anhelo, vagando por el espacio sonoro que los quejidos de la orquesta acompañante extienden en derredor; esas melodías de Tartini, de Nardini, de Haydn, de Mozart, de Beethoven, ese es el único arte que puede emparejarse con las grandes obras de la Acrópolis.

El retrato occidental desde 1200, en que nace de la piedra, hasta el siglo XVII, en que se convierte en pura música, es infinito en todos los sentidos.

Alemania ha producido los grandes músicos y, por lo tanto, también los grandes arquitectos de este siglo—Pöpelmann, Schlüter, Bähr, Neumann, Fischer von Erlach, Dinzenhofer—. (…) En la pintura al óleo no representa ningún papel. En la música instrumental, el primero.

El imperialismo era algo inevitable durante la decadencia, ya que el alma occidental encerraba en sí misma la tendencia hacia el infinito -en oposición a otras culturas como la cultura antigua, que era dominada por la idea del espacio limitado- y los alemanes tenían las mejores cualidades para desarrollar esa tendencia al infinito. Así, la expansión militar que posteriormente llevarían adelante los nazis encontraba una justificación histórica en La Decadencia de Occidente.

Por lo que respecta al elitismo de Spengler, este se ponía de manifiesto en la subestimación de las masas. Así lo expresaba en La Decadencia:

La música actúa sobre el vulgo sólo por cuanto ejerce algún influjo sobre su estado de ánimo. En los conciertos y en los museos la masa se figura sentir interés hacia aquellas cosas porque las teorías sobre la educación popular han puesto en circulación el tópico del arte para todos. Pero un arte fáustico no puede ser un arte para todos. Le es esencial el no serlo; y si la pintura contemporánea se ofrece exclusivamente a un pequeño círculo de entendidos, círculo que se va reduciendo cada día más, no hace sino confirmar su aversión por el objeto vulgar y fácil.

Spengler dejó en La Decadencia varios pasajes como el anterior, donde manifestaba claramente su desprecio por las masas, por el pueblo llano y por la igualdad, en el caso anterior, la igualdad de conocer o de disfrutar el arte. Adicionalmente, para Spengler, la existencia y preponderancia de una élite sería elemento indispensable en la política faústica.

No hay pueblos dotados de talento político. Sólo hay pueblos que están firmemente en la mano de una minoría gobernante y que, por tanto, se sienten bien «en forma». Los ingleses, considerados como pueblo, son tan imprudentes, tan estrechos y poco prácticos en cosas políticas como cualquier otra nación. Pero poseen una tradición de confianza, pese a su gusto por los debates y controversias públicos. La diferencia está en que el inglés es objeto de un gobierno con antiquísimos y triunfantes hábitos, gobierno al que el inglés se acomoda gustoso porque por experiencia conoce su utilidad. Esa conformidad, que, vista desde fuera, parece comprensión, se convierte fácilmente en la convicción de que el gobierno depende de su voluntad, aunque en realidad es al revés: el gobierno es quien, por motivos técnicos, impone esa creencia al pueblo. La clase gobernante en Inglaterra ha desarrollado sus fines y sus métodos con entera independencia del «pueblo», y trabaja con y en una constitución no escrita, cuyas finezas, completamente ateóricas, nacidas del uso, son tan imperceptibles como incomprensibles para el no iniciado. Pero el valor de una tropa

depende de su confianza en la dirección, y confianza significa involuntaria renuncia a toda crítica.

El oficial es quien convierte el cobarde en héroe o el héroe en cobarde. Y esto es cierto para los ejércitos, los pueblos, las clases, como para los partidos. El talento político de una, masa, no es sino confianza en la dirección. Pero esta confianza precisa ser conquistada; madura lentamente, se confirma en los éxitos y se solidifica con la tradición. Cuando en la capa dominante faltan capacidades directivas, en los dominados falta el sentimiento de seguridad, y ello se revela en toda suerte de crítica, sin instinto ni prudencia, crítica que por su sola existencia hace que el pueblo «pierda su forma». Vemos cómo, al hablar directamente del aspecto político, Spengler sostenía que es fundamental la existencia de una élite, ya que esta es quien dirige al pueblo, este no tiene capacidad de decisión o acción sino que es conducido –lo sepa o no- por un grupo de elegidos que son los que poseen las habilidades para llevar al pueblo por los mejores caminos. La élite dominante es la que da forma y hace fuerte o débil a un pueblo; cuando esta élite no tiene las capacidades suficientes, entonces toda la sociedad sufre las consecuencias.

Spengler definió su visión de la élite como un grupo muy bien compenetrado y unido por lazos de sangre:

(…) contemplamos masas de individuos que pasan y perecen, haciendo la historia. Cuanto más puro, más hondo, más fuerte, más evidente es el ritmo común de esas generaciones sucesivas, tanto más sangre y raza atesoran.

Sobre la infinidad de todas ellas, se destacan unidades animadas, enjambres que se sienten conjuntos en idéntica pulsación de la existencia; no son comunidades espirituales como las órdenes, los gremios, las escuelas científicas, unidas en iguales verdades, sino lazos de sangre en medio del combate de la vida.

Son corrientes de vida que—para emplear un término deportivo muy profundo—se hallan «en forma». En forma está una cuadra de caballos de carrera cuando, seguros en sus articulaciones, saltan los potros con fino empuje las vallas y se mueven en igual ritmo sobre la llanura.

Esta élite dominante estaría además vinculada con las ideas del combate y la competencia, a través de la noción de estar "en forma".

En el tema de las clases también manifestaba Spengler un sentimiento elitista. Lo vemos en este ejemplo:

El hombre, considerado como raza, es aun creación de la naturaleza, es criado por la naturaleza. Pero considerado como clase, el hombre se cría a si mismo, lo mismo que cría las nobles razas de plantas y anímales en su derredor. Esto, precisamente, es cultura en el último y supremo sentido. Cultura y clase son conceptos equivalentes; nacen y perecen como unidad. La crianza de vinos selectos, de flores y frutas selectas, la crianza de caballos pura sangre, es cultura, y en el mismo sentido exactamente surge la cultura humana selecta, como expresión de una existencia que se ha puesto a sí misma «en forma».

"Cultura y Clase son conceptos equivalentes", aquí Spengler igualaba el concepto fundamental de su concepción histórica con el concepto de clase, lo que nos da una idea de la importancia que daba a la clase, al grupo cerrado, excluyente. Sin embargo, debemos avanzar más en el discurso para comprender mejor esto.

Precisamente por eso existe en cada cultura un fuerte sentimiento para discernir quién pertenece a ella y quién no. El concepto antiguo del bárbaro, el concepto arábigo del infiel—el amhaarez o giaur—, el concepto índico del sudra, por muy diferentemente que sean pensados, no expresan, ante todo, odio ni desprecio, sino que establecen una diferenciación en el ritmo de la existencia, diferenciación que traza un límite infranqueable en todas las cosas profundas.

Los hombres de cada determinada Cultura sienten de manera clara quién pertenece a ella y quien no, al igual que los miembros de una clase se saben distintos a los demás y reconocen a todo aquel que no pertenece a su

grupo. Pero el no admitir a otros en su grupo no significaría odio ni desprecio sino que es algo que debe ser así porque se siente así; aquí Spengler trataba de darle a la élite un fundamento espiritual profundo para no caer en los conceptos materialistas de la lucha de clases marxista.

Las grandes clases son cosa completamente distinta de los grupos profesionales, como obreros, empleados, artistas; estos grupos se mantienen por tradición técnica y por el espíritu de su trabajo. Pero las grandes clases son símbolos en carne y sangre; su ser, su apariencia, su actitud, su modo de pensar tienen un sentido simbólico. En toda cultura la clase aldeana es un puro trozo de naturaleza y de crecimiento; por tanto, una expresión impersonal. En cambio, la nobleza y la clase sacerdotal son el resultado de una crianza e instrucción superior; son, pues, expresión de una cultura personal que por la altitud de su forma excluye no sólo al bárbaro, al sudra, sino a todos los que no pertenecen a la clase, considerándolos como restos; la nobleza los llama «pueblo» y el sacerdote «legos». Y ese estilo de la personalidad es el que se petrifica en el felaquismo y se convierte en tipo de una casta que, inalterable, perdura por los siglos.

Así, para Spengler las clases serían algo distinto y superior a los grupos profesionales o gremios. En la época de florecimiento y plenitud de la cultura, las clases son un símbolo, se forman como un sentimiento con fuerza y profundidad que moldea a la misma cultura; y el autor de La Decadencia señalaba claramente cuales son las clases a las que se refería específicamente esta afirmación: la nobleza y la clase sacerdotal. Sin embargo, a medida que la cultura se acercaba a su fin, a la Civilización, las clases se transformarían en castas, perdiendo así su profundidad espiritual.

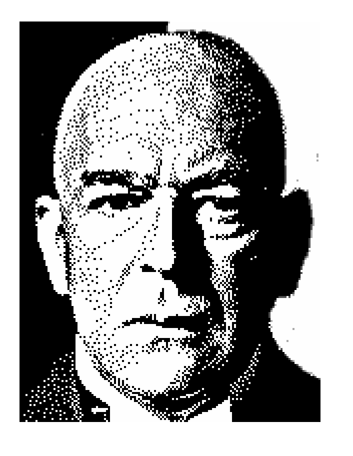
Spengler manejaría el tema de la elite dominante en algunas ocasiones proyectándola sobre el reino animal. En este sentido señalaba que el herbívoro es un animal que nace para ser presa y víctima del animal de rapiña y sustituye el alma individual fuerte por el gran número, por el rebaño. Spengler identificaba a los herbívoros con los no preparados para dirigir, con la masa. Y usaba frases como esta: "Existe al fin una diferencia natural de rango entre los hombres que han nacido para mandar y los hombres que han nacido para servir".

Según la experiencia histórica, afirmaba Spengler, es siempre una capa social única la que, constitucionalmente o no, lleva la dirección política. Es siempre una minoría decidida la que representa "la tendencia histórica universal de un Estado"; y dentro de ella otra minoría más o menos cerrada, la que asume efectivamente la dirección por virtud de sus capacidades y muchas veces incluso en contra de la Constitución. (…)

"Raro es, en cambio, ese talento director en la tercera clase, que no constituye una unidad vital"

Luego, cuando la cultura llegase a su decadencia, en medio de la guerra expansiva inherente al espíritu de Occidente, la elite gobernante sería sustituida por un hombre fuerte, un nuevo César que sería el que llevaría las riendas de ese movimiento expansivo.

Spengler ponía a Cecil Rhodes como ejemplo de ese nuevo César por venir. Rhodes, un hombre que afirmaba "la expansión es todo" representaba para el autor de La Decadencia "el estilo político de un futuro lejano, occidental, germánico y particularmente alemán". Quedaba claro entonces que en la decadencia, era Alemania la que poseía las credenciales para producir el hombre de fuerza que luego guiaría a esta a formar un imperio.



Nihilismo, crisis y decadencia: Ortega frente a Spengler

Juan Herrero Senés

Crisis y decadencia

Si "vida" es un vocablo central en los debates intelectuales de la época de entreguerras (1918-1936), no lo son menos otras dos palabras equiparables en ambigüedad y polisemia: "crisis" y "decadencia". La atmósfera espiritual europea contenía grandes dosis de lo que se ha denominado *Kulturpessimismus* o '*cultural despair*' (Stern, 1961) y en el debate intelectual dominaba el descontento y la resignación que en casos extremos conducía a lo Ortega llamó en alguna ocasión «el pensar apocalíptico». Cundían las reflexiones apesadumbradas y los lamentos sobre la triste situación de Occidente y vocablos como caída, derrumbe, ocaso o agonía eran machaconamente repetidos en su negatividad. En una ocasión Joseph Delteil se refirió al presente como «un tiempo en que se habla con frecuencia de malestar y de crisis» (1927), y el periodista Ricardo Royo-Vilanova afirmó que ése era «el gran tópico de nuestro tiempo», pues «todas las manifestaciones de la vida humana y social se encuentran hoy en crisis. En continua crisis vive el mundo entero desde hace algunos años; más ostensiblemente desde 1917. Nuestra generación las ha conocido de todas clases: desde la de un régimen histórico, hasta las ministeriales, las financieras, las económicas, las sociales, las políticas, las intelectuales y aun las sentimentales».

Crisis y decadencia iban íntimamente unidas; de hecho, podrían considerarse dos palabras que, en el fondo, aludirían a distintas percepciones ante un mismo fenómeno, visto o bien en una perspectiva estática o bien dinámica respecto a otro tiempo: la quiebra de la cosmovisión moderna. Rivera y Pastor definía las crisis como situaciones en que «la consciencia humana se ve conmovida en sus creencias constitutivas, en sus hipótesis vitales, en la fe que el hombre tiene en sí mismo» (1932). La palabra "crisis" aludiría al carácter caótico de la situación presente, mientras que con la palabra "decadencia" se compararía este estadio descendente respecto a otro superior dentro de una perspectiva temporal. Por tanto, si los principios que habían regido la cultura occidental estaban en decadencia, esta misma se encontraba en crisis. Lo que significaba, como se ha insinuado al hablar de ya antes la "proliferación" y del "caos", no tanto que no existieran sentidos y valores disponibles, como que éstos en su multiplicidad y heterogeneidad producían desorden y desconcierto, y además carecían de fundamento reconocido y por tanto necesitan ser incesantemente revisados y sopesados para decidir su grado de validez. Así lo entendió Ramiro Ledesma Ramos:

> La cuestión trágica —el sentido de la vida—, honda, [...] se presta, y de hecho las ha originado, a multitud de soluciones. Religiosas unas, metafísicas otras. Todas legítimamente humanas. El problema se hace trágico —agónico— precisamente para quienes esas soluciones no son suficientes o no son inteligibles. La tragedia dimana, pues, no de la inexistencia de soluciones, sino de que éstas sean inválidas.

La constatación exasperante de la situación de impasse para algunos, el rechazo de su existencia para otros, las prolijas y variadísimas explicaciones de sus causas, rasgos y consecuencias para casi todos, en definitiva, la necesidad de afrontar un horizonte ideológico desafiante y en constante reescritura constituyó, así, un tema obsesivo y constante en la reflexión no sólo filósofica, sino también estética y en general cultural de todo occidente en los años de «crisis mental» (W. Gaunt) de entreguerras. En su Realismo mágico (1925), Franz Roh consideraba el «menosprecio de nuestra época» y de sus manifestaciones artísticas un hábito demasiado extendido, fácil y desalentador que en realidad servía a muchos de disculpa para no plantear nuevos horizontes. Pierre M. Orlan en 1928 decía que «la mayoría de hombres de Europa temen confusamente que el cielo se hunda sobre sus cabezas para poner término, según

las grandes tradiciones históricas, al inextrincable desorden de que son autores». Un año después, V. Rozanov publicaba en la revista francesa Commerce su estudio «L'apocalypse de nostre temps», «titre que n'exige pas de commentaires, vu les événements actuels qui ont un caràctere non pas faussement mais authentiquement apocalyptique». Y en 1933 Unamuno se lamentaba de que «el linaje humano no ha podido digerir la historia trágica, la tragedia histórica de estos últimos veinte años».

Naturalmente, la temática de la decadencia de la modernidad no había comenzado en 1918. Era ya uno de los temas centrales en la reflexión europea de fin de siglo (Cerezo), y, aún más atrás, podría situarse su origen en el romanticismo (así lo argumentaba, como vimos, Karl Löwith). En el caso particular de España tampoco constituía un tema nuevo, y no sólo por lo que respecta al problema nacional, con el que vino a confluir, sino al más amplio del futuro de la cultura y del espíritu moderno en tiempos de escepticismo, desesperanza y caída de todos los ideales normativos (Cardwell, 1995). En el periodo al que se ciñe este estudio lo que encontramos es una nueva fase de exploración del tema, planteado con los particulares condicionantes de una Europa devastada por una guerra cruenta que, a decir de muchos, daba pábulo a las más apocalípticas visiones. Había que encarar la decadencia interna de Occidente como civilización, su situación en el «antagonismo de culturas» frente al peligro oriental, y además la fragilidad de Europa como unidad espiritual continental. A esta última respondía una intensa política de pactos, la creación de la Sociedad de Naciones y que el paneuropeísmo y otros movimientos de unificación trasnacional tuviera en la década de los veinte una inusitada floración. Se buscaba contrarrestar la pérdida de fe de un continente devastado por los conflictos de las naciones que lo conformaban, y salvado por una potencia externa.

De hecho, la época de entreguerras se abre y se cierra con dos textos explícitamente escritos para defender la tesis de que Occidente se encuentra en el último estadio crítico de su evolución y que por tanto ha llegado a su fin. Me refiero, naturalmente, a *La decadencia de Occidente* (1918-1923) de Oswald Spengler, y a *Un estudio de la historia* (1941) de Arnold Toynbee. Ambos textos guardan similitudes: trascienden su dimensión "histórica" —pues como obras de historia primariamente se ofrecen— para proporcionar una filosofía de la historia que da razón profunda del juicio de valor sobre la época. En ambos se trasluce un pesimismo consustancial, una velada nostalgia por estados "ascendentes" y, a la vez, resignación: nada parece poder parar la caída de Occidente. Los dos rechazan la visión linear de la historia como una ilusión para contraponerle un modelo cíclico, y así desintegran la idea de progreso. Los dos, además, reflejan una ideología conservadora que a menudo se demora en prolijas descripciones de los males de la época. Así, la obra de Spengler se presentaba a los ojos de su tiempo como la constatación de los efectos disolventes de una cultura mecanizada y cientificista movida fundamentalmente por el dinero y que había conducido a la lucha entre las potencias europeas en la I Guerra Mundial —con la derrota de Alemania, no hay que olvidarlo—. Y los estudios de Toynbee se situaban en lo que en 1938 el propio autor denominó «a turning point in history», marcado por la posibilidad de desaparición de la civilización europea171; frente a esa situación se planteaba la necesidad no sólo de un orden político mundial, sino de unos principios morales universales que proporcionaran fundamento a éste, y que Toynbee acababa localizando idealmente en «the gradual triumph of Christianity» (1938:320).

Las obras de ambos autores tuvieron honda repercusión en los círculos intelectuales, e incluso fuera de ellos. Provocaron asentimientos y réplicas destacando entre una compleja línea temática de discusión y argumentación en torno a la crisis y el problema de la decadencia de Occidente, particularmente aguda en la década de los treinta. Otros títulos son La crisis de la cultura europea (1917), de Rudolf Pannwitz, La cultura maldita (1921), de Theodor Lessing, Decadencia y reconstrución de la cultura (1923), de Albert Schweitzer, La filosofía de la

tragedia (1926) de Sestov, La crisis del mundo moderno (1927), de René Guénon, El malestar en la cultura (1929) de Sigmund Freud, Entre las sombras del mañana (1935) de Johan Huizinga o La crisis de las ciencias europeas (1936) de Edmund Husserl.

En el caso de España, ya señalaron la importancia del debate Mainer (1971) y Cobb (1981); Jesús García Gallego opina que en nuestro país «los síntomas de abatimiento y decadencia general se vivieron de forma más atenuada y distante» (1991), lo cual no impide que la bibliografía sobre el tema en aquellos años, propia y traducida, sea abrumadora. De hecho, a Spengler se le había adelantado en el diagnóstico un español, Felipe Trigo, que publicaba en 1917 su libro La crisis de la civilización, cuyo argumento principal es precisamente que la guerra europea significa una crisis del modelo occidental a todos los niveles. En los tres capítulos del libro, Trigo analiza la guerra en su significación esencial, viéndola, más allá de un conflicto entre políticas, ideales o intereses, como lucha de la civilización contra sí misma; luego explora sus causas y por último sus consecuencias. El tono europeísta y —como no podía ser de otra manera en Trigo— místicamente vitalista ("Yo hablo en nombre de la Vida", se afirma en más de una ocasión) dibuja una postura conciliadora y neutral, que deplora el enconado enfrentamiento que se producía en España entre francófilos y germanófilos, y preve como posible solución una confederación de Estados Unidos que al final alcanzaría escala mundial, y naturalmente la adopción de un credo vital, de amor a la belleza de todo lo viviente, que algún día permitiría hablar de "la última guerra".

A los textos de Trigo y Spengler —entre los cuales Pío Baroja publica La sensualidad pervertida (1920), subtitulado «ensayos amorosos de un hombre ingenuo en una época de decadencia», y Ricardo Baeza traduce El salvamento de la civilización (1920) de H.G. Wells—, se unen en 1920 Le déclin de l'Europe de A. Demangeon, en 1925 Explication de nostre temps de Lucien Romier, y en 1926 La rebelión contra la civilización de Lothrop Stoddard. El libro de Romier lo reseñó Melchor Fernández Almagro en Revista de Occidente, acusándolo de «ayuda a Spengler en la terrible tarea del horizonte». Almagro critica al autor su contradictoria base liberal-conservadora que le lleva a no plantearse la creación de nuevos ideales, sino meramente la «manipulación» de los decimonónicos como sustento para una nueva fe que haga renacer a Occidente y que responda así a lo que Almagro denomina «nuestra necesidad vital de una creencia nueva» (1925).

Los títulos, sólo en volumen, se agolpan hasta el final del periodo: La crisis de la democracia (1927), de Francisco Villanueva; La crisis de la democracia europea (1927), de Moritz J. Bonn; La decadencia del capitalismo (1928), de E. Vargas; La civilización en peligro (1928), de Luis Araujo-Costa; un «Ensayo sobre la decadencia de Europa» de Álvaro Alcalá-Galiano incluido en su obra Entre dos mundos (1928); La crisis de la libertad (1931), de Manuel Saldaña Pinto; La crisis de la democracia individualista (1932), de José Escobedo Alberi; La crisis de la idea moderna de Estado en Europa (1932), de Alfred Weber; Ambiente espiritual de nuestro tiempo (1931), de Karl Jaspers; La crisis mundial y sus repercusiones en España (1933), de Juan P. Fábregas; La democracia en crisis (1934), de Harold Joseph Laski; La crisis del Estado y el Derecho político (1934), de Adolfo Posada; Crisis del derecho y crisis del Estado (1935), de Giorgio del Vecchio, o en 1936 El hombre y la sociedad en la época de crisis, de Karl Mannheim, traducido por Francisco Ayala.

Los debates suscitados en torno a la crisis no se quedaron en intercambio intelectual, sino que, especialmente a partir de 1929, se engarzaron con una situación vivencial real y palpable para el hombre de la calle, lo que condujo el asunto a las redacciones de periódicos. Ejemplos son los antes citados artículos de Royo Vilanova o el que el periodista J. Nart Rodes publicó en La Vanguardia en 1931. Se titulaba «Crisis de valores» y comenzaba con una constatación: «El mundo no ha conocido nunca, ni en extensión ni en profundidad, una tan grave crisis como la actual». La crisis no era solamente económica sino que afectaba a todos los valores, sociales, morales, políticos y

artísticos. Nart hacía un repaso de las principales pérdidas, para lo cual contraponía al «hombre de la ante-guerra» al «hombre de post-guerra», anotando que la diferencia fundamental entre ambos era que de «un sentido estático de las cosas», donde se reconocía su permanencia, se había pasado a un «sentido dinámico», según el cual lo real sólo tenía valor en tanto que actual y presente. Ello conducía a que para este segundo hombre «el principio de autoridad en sí mismo es algo incomprensible o ridículo», con lo que el poder pasaba a equipararse con la fuerza. Entre otras enumeraciones, el articulista no se olvida del ámbito espiritual:

> En la vida intelectual, observamos la misma crisis de valores. No hay escuelas, sino tentativas malogradas, como no hay prestigios intangibles. Los credos artísticos o las teorías científicas se registran sus momentos en la cúspide de la cotización, y al día siguiente no tienen ya curso.

En 1932, Rivera y Pastor reflexiona en su texto «La actitud íntima del hombre actual frente al derecho» sobre el significado de las crisis, y frente a las interpretaciones más pesimistas sostiene que toda crisis incluye dos momentos fundamentales: el primero, negativo, caracterizado por lo que con palabras de Heidegger se podía llamar «la angustia intolerable del presente» y donde, en último extremo, se busca la muerte como único refugio seguro; a éste se contrapone un segundo momento, positivo, en el que el hombre se hace dueño de su propia situación vital, lo que significa

> a la vez que un mayor apoderamiento e identificación con respecto al propio cuerpo y a sus aptitudes naturales (que es lo que queda como memoria y duración de la propia actividad y vida), un progreso de su fe, el advenimiento de un nuevo postulado de la cultura, de una nueva idea de la justicia. (1932)

A principios de 1933, en unas líneas que encabezan su libro Mentira desnuda, Antonio Marichalar enmarca los ensayos allí contenidos en un contexto donde «se habla mucho de crisis —evidente—; se habla mucho de muerte —problemática—: del fin de la cultura» (1933:34). Idéntico sentido tiene el prólogo de Marañón a su colección de ensayos Raíz y decoro de España (1933): situar los textos «entre los gritos de dolor que surgen de cada rincón de la tierra» (1933). Por esas mismas fechas aparece la traducción española del libro de Karl Jaspers Ambiente espiritual de nuestro tiempo, que José Antonio Maravall, en su comentario para Revista de Occidente, describe como «una confirmación más de la situación en crisis de nuestro tiempo». Añade que «como simple hecho, este estado crítico ha llegado a ser indudable. Probablemente se manifiesta hoy en todas partes» (1933). Y lo explica:

> Parece que el sistema de medios que quiso proporcionarnos el progreso técnico, desde el empleo del primer instrumento artificial, para asegurar nuestra estabilidad de vida, sacándola paso a paso de la intranquilidad ante el cosmos que empavorecía primitivamente nuestra carne y nuestra alma, se muerde a sí mismo la cola y, volviendo al origen, revierta y encierra dentro de nosotros la angustia de una inseguridad vital. Tiene razón Jaspers. Nos hace suyos, aun contra nuestra voluntad, una «conciencia de peligro y pérdida como conciencia de la radical crisis».

En su libro, Jaspers señalaba dos causas principales para la crisis: la desdivinización del mundo y el principio de tecnificación. Ambas tienen para Maravall el mismo significado: «el régimen existencial de masas», que supone ante todo la anulación del individuo, que «tan sólo se emplea en la mera función impersonal del aprovisionamiento público».

El mismo Maravall comentaría en 1936 el libro de Thierry Maulnier La crise est dans l'homme achacándole enunciar una tesis de sobra conocida y aceptada. La literatura de crisis y sobre la crisis es ya excesiva y quizá ha llegado el momento de fijarse en otros asuntos:

> hora es ya de irse precaviendo contra una posible retórica de la crisis que con un temible carácter epidémico empieza a manifestarse. Es cierto que todavía habrá páginas y páginas que escribir sobre el

> mismo tema; el frente de batalla es extenso y las fuerzas lanzadas al combate poderosas. Ahora que por ello justamente es más recomendable el cuidado de no malgastar energías. (1936)

Maravall argumenta que el objetivo espiritual prioritario es combatir toda posición defensiva y afrontar la búsqueda de un nuevo humanismo; se trata de atacar las distintas posiciones que definen al hombre de una manera sesgada, y en contraposición «contar con la verdadera, íntegra y viva realidad humana».

La requisitoria de Maravall iba a quedar frustada por dos cruentas guerras que, naturalmente, volvieron a colocar la literatura de la crisis en primer plano. Por citar algunos títulos, a la obra de Toynbee ya comentada se unieron ensayos como Razón del mundo (1944) de Francisco Ayala, La crisis de la civilización (1945) de Hilaire Belloc, la colectánea El espíritu europeo (1947), o los textos recogidos por Hans Rauschning en 1945: El año de la catástrofe (1970), además de toda la literatura sobre el nihilismo a que hemos aludido en el capítulo anterior. Obras que, en su heterogeneidad, son buena muestra del general tono pesimista, desesperanzado y de desconfianza acerca de las realizaciones humanas que se instaló en Europa al finalizar la II Guerra Mundial. En el caso de la España surgida de la guerra, a los triunfalismos ante la victoria se unieron aquellos que, echando la vista atrás, reaccionaban ante una época que consideraban catastrófica. Un buen ejemplo lo encontramos en la contribución de Eugenio Montes al primer número de Escorial (1940): «El sueño de la razón». Un duro alegato antimoderno planteado como un rosario de calamidades contemporáneas (pragmatismo, neurosis, primitivismo, angustia) de las que, en último extremo, el autor culpa, naturalmente, a la falta de un sentido trascendente de la existencia y así de valores absolutos, sustituidos por el culto a la fuerza, a la potencia y al poder de la civilización. El hombre de entreguerras, al decir de Montes, vivía en perpetua angustia porque se plegaba sobre lo inmediato y lo material y rechazaba lo ideal y lo eterno. Se regía por la razón —que había engendrado monstruos—, cuando no por el puro instinto, sin freno, y olvidaba el alma, la virtud y, sobre todo, el contacto religioso:

> Destierro de las causas finales. Culto excesivo a las causas eficientes. El fin prisionero de los medios, y cada medio gritando que es el término de la serie, un fin en sí. Fin en sí, el hombre. Fin en sí, el cuerpo. Fin en sí, la mujer, que quiere vivir su vida, es decir, su histeria.

Entre puyas a Descartes y Kant, Montes acaba proponiendo la recuperación del auténtico valor de la honda espiritualidad, un antiintelectualismo castizo y un rechazo frontal de todo lo que signifique técnica, industria, en definitiva progreso material, todo ello epitomizado en el retorno a Don Juan (quien, «si se encontrase a Luzbel en un garito, estoy seguro de que, espada en mano, moriría por la virginidad de María»).

El fantasma de Spengler

Voy a centrarme en el libro de Spengler, por ser el texto catalizador del debate que dominará en entreguerras. Spengler publicó la primera parte de su obra en 1918 y rápidamente ésta alcanzó un éxito editorial sin precedentes y una difusión inusitada en toda Europa. Ortega y Gasset, en el proemio a la temprana traducción española de la obra (1922), que él mismo había gestionado en Alemania, denomina al libro «la peripecia intelectual más estruendosa de los últimos años» (Spengler 1922) y señala como probables factores del éxito su título y la ocasión de su publicación: la profunda depresión de Alemania tras perder la guerra. Ortega concluye la presentación señalando su principal virtud: «es un libro que nace de profundas necesidades intelectuales y formula pensamientos que latían en el seno de nuestra época» (íbidem).

¿Cuáles eran estos pensamientos, luego ampliamente glosados y reutilizados? En primer lugar, naturalmente, la afirmación de que Occidente había entrado en una época de decadencia cuyo fin sólo podía ser la desaparición de la cultura europea como tal. Este "sólo" alude al fatalismo resignado presente en toda la obra, a su vez enmarcado

por un escepticismo de raigambre estoica. Pero, ¿cómo podía sostenerse la afirmación de decadencia frente a los avances, imparables y constatables, del desarrollo urbano y tecnológico, de las costumbres o de la economía? Se utiliza la distinción, de larga historia en Alemania, entre civilización (Zivilization) y cultura (Kultur), esto es, el desarrollo "material" frente al desarrollo "espiritual". Más allá del progreso, Occidente ya ha dado de sí todo su potencial mental, por lo que su cosmovisión está agotada. Precisamente cuando esto ocurre las consecuencias "materiales" fructifican —creando un espejismo de ascensión—, pero en realidad esta bonanza es la señal del último estadio antes del fin. Una cultura, concluye Spengler, cuando degenera deviene mera civilización, esto es, avance exponencial y puramente cuantitativo.

Si la disolución de Occidente no significaba a su vez el fin del mundo era debido a otro de los principios nucleares de la doctrina spengleriana: el de los ciclos culturales biológicos. Una cultura funcionaba del mismo modo que un organismo y como éste poseía un ciclo vital, fallecía y pasaba a ser sustituida por otra. Las culturas, además, permanecían cerradas en sí mismas y el conjunto de logros espirituales que las conformaban sólo tenían sentido dentro de ellas. Spengler defendía así un relativismo fundamental en todo hecho intelectual, pues éste sólo era comprensible desde la cultura donde surgía; fuera de ésta era estéril preguntarse por su verdad o falsedad: sencillamente no "servía", no tenía sentido. Lo que hacía inservible también la noción de "progreso", pues cada cultura recorría su propio ciclo vital, necesariamente, y encapsulada en sí misma, por lo que no podía en modo alguno hablarse de avance o de superioridad de una cultura respecto a otra.

Estas ideas, que Spengler presentaba como pruebas irrefutables de su diagnóstico a propósito de la decadencia comportaban varias consecuencias: la primera, una poco sostenible mescolanza de pesimismo y pragmatismo. Spengler asumía que la disolución era imparable pero creía que ello no debía conducir al quietismo, sino, todo lo contrario, a la acción. Los europeos debían asumir su crónico estadio civilizatorio y si era posible incrementarlo; ya que no cabía ningún avance en el reino de los valores y los fines, quedaba la transformación del mundo por parte de aquellos que detentasen el poder. Ese poder, por tanto, debía ser conquistado por los que hubieran asumido rigurosamente la profecía anunciada; esto es, finalmente, por tecnócratas.

Ya en este libro se encontraba el germen del apoyo inicial de Spengler al proyecto fascista en Alemania, así como el origen de varios presupuestos teóricos que serían incorporados por el régimen nazi, además de una primera formulación del decisionismo que tomaría cuerpo con C. Schdmitt, E. Jünger o, en cierto momento, M. Heidegger. Adelantándose diez años, Spengler institutía la acción como fin. De igual modo, ponía en circulación otro leit-motiv de entreguerras: las semejanzas entre la situación presente de Occidente y los últimos momentos del Imperio Romano: dos civilizaciones en declive, que tras años de esplendor y dominio del mundo fenecían envueltas en hedonismo, desmesura, disgregación, babelismo religioso y cultural, carencia de mando firme así como de referente exterior. La imagen no dejaba de ser sugerente... y peligrosa. Si a la Roma imperial le faltaba un césar... ¿no ocurriría lo mismo con Occidente?

La recepción de Spengler en España y el debate sobre la crisis

La obra de Spengler abrió en toda Europa un debate que incluyó a los más importantes intelectuales del momento y que no quedó circunscrito al ámbito filosófico. Así lo explicaba en 1932 Domingo Pérez Minik:

> En el año 1924 se acusaba ya un panorama desolador de la cultura fracasada y concluida en occidente. Como escaparate de estas decadencias, los orientalizados espíritus de Alemania, el báltico conde de Keyserling y el prusiano Oswald Spengler, esta depresión en los valores culturales que arranca en el diez y nueve, llega hasta francia y penetra por todos los abiertos agujeros de los ismos,

estallidos rezagados de los últimos obuses de la gran guerra.

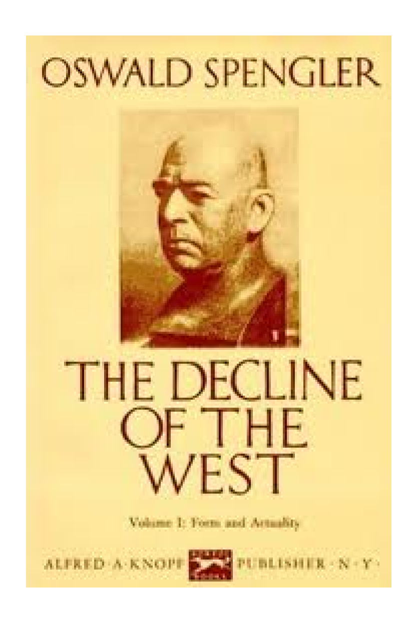
Muchos sintieron la necesidad de posicionarse respecto a sus tesis principales, con un repertorio de respuestas que se extendió desde el reconocimiento incondicional hasta el enfrentamiento. En palabras de Herman, la idea de "la decadencia de Occidente" «se convirtió en lo que quizá sea el tema más dominante e influyente en la cultura y la política del siglo veinte.».

Manuel García-Morente presentaba al público español la obra de Spengler —por él mismo traducida— en el artículo de la Revista de Occidente «¿Europa en decadencia?» (1923). Allí se dedica a describir, sin discutir las tesis del autor o plantear problemas. Ensalza la ambición y el esfuerzo de síntesis de la obra, comenta su fulgurante éxito y repasa sucintamente las principales tesis, ya anotadas: pluralidad de culturas, visión biologicista, «método fisiognómico» o poético y relativismo universal —que Morente define así: «todo aparece como expresión del alma para la cual existe, nada tiene "por sí" valor, ni teórico, ni ético, ni estético»—. A Morente le interesa sobre todo la idea de la decadencia, en su doble faceta teórica (su definición de la «civilización» como estadio de declive de las culturas y su carácter necesario) y, más importante, de constatación histórica sobre el presente:

> Vivimos hoy la decadencia de Occidente en nuestra vida «civilizada» de hombres urbanos, descreídos, sin tradición, sin perspectivas en el arte ni en la ciencia, sin estructuras internas, masas amorfas que, con todo confort y refinamiento, caminan a la disolución otra vez en los primitivos estadios de una confusa e indigesta humanidad.

El texto acaba resumiendo las profecías de Spengler a partir de este retrato de la actualidad: la irremisible debacle de Occidente a manos del «socialismo imperialista», las guerras destructoras, y, finalmente, el retorno a un estadio de primitivismo.

Pero a Morente se le habían adelantado en Cataluña. Al aparecer el libro en Alemania, el malogrado filósofo Joan Crexells le dedicó desde las páginas del diario La Publicidad —del que era corresponsal en Berlín— nada menos que tres largos y densos artículos (Crexells 1920 y 1921). En el primero se alude al pretendido relativismo historicista de Spengler (según el cual hasta su propio sistema es producto del presente, y sólo en él tiene validez), a la distinción entre cultura y civilización y a la asignación del epíteto de estadio decadente a la situación actual. En el segundo artículo, Crexells subraya el radical fatalismo quietista de Spengler: no existe salvación posible —ni por tanto nada que hacer— ante la agonía de la cultura. El tercer artículo es sin duda el más interesante: Crexells contextualiza y relativiza al propio Spengler, para así aportar su propuesta.



La obra es propia de un historiador y no de un filósofo; así debe ser juzgada. Además, es un producto característico del tiempo, sí, pero sobre todo de un tipo de cultura, a la que denomina «nórdica». Frente a ella, en todas las épocas, se ha situado y se situa la cultura «mediterránea». Muy esquemáticamente, la primera es fundamentalmente una cultura que detecta y analiza los problemas, mientras que el rol de la segunda consiste en aportar soluciones. Así, frente a la tendencia irracionalista, extremista y fatalista de una, se alza siempre la tendencia racional, la búsqueda del equilibrio y el hedonismo de la otra. Las notas apocalípticas y desmesuradas del libro de Spengler deben ser tomadas como propias de la cultura "nórdica" y por ello parciales en su

verdad, y así, concluye Crexells, reclaman ser compensadas con «un poco de orden» y sosiego mediterráneo.

En su libro Pirandello y compañía (1928), Andrenio incluía un capítulo dedicado a Spengler. Allí no discutía pormenorizadamente ninguna de las tesis desafiantes o proféticas del autor, ni por tanto la famosa cuestión de la existencia de la decadencia, sino que presentaba una valoración general negativa apoyada en dos reticencias: la primera, que el libro no debía ser leído como una filosofía de la historia ni como una obra científica, sino que era ante todo un texto poético, generado a partir del cultivo de la intuición y la imaginación, y teñido del lirismo y subjetivismo comunmente asociado a la práctica poética. La segunda reticencia era complementaria: el afán de Spengler por dar una apariencia científica y "objetiva" a su obra le conducía, una vez concebida la estructura general, el "sistema" (la idea de los ciclos históricos, la equiparación de las culturas con organismos, etc.), a forzar las interpretaciones de los hechos históricos para que casaran con ella. Andrenio acusaba al alemán de olvidar determinados hechos, enfatizando excesivamente otros, o suponerlos sin tener confirmación científica, o generar constructos históricos arbitrarios (así, a su parecer, la "cultura arábiga"). Todos estos problemas revertían en desacreditar las prédicas y los augurios proféticos que jalonaban el texto y molestaban al experimentado crítico. Por lo que se concluía:

> Es un libro seductor y sofístico, que muchos tomarán, no como lo que es, como una interpretación poética de la Historia, como una prolongación del lirismo de Nietzsche, en suma, como una obra principalmente de imaginación, aunque pretenda explicar no sólo los secretos del pasado, sino los del futuro, por virtud de un sentido intuitivo, de una como inspiración.

Unos años después, Waldo Frank atacaría a Spengler con una argumentación parecida a las anteriores, acusándolo de subjetivismo. Las tesis del alemán no remitían a una voluntad de verdad, sino ante todo «a la apología de su propio sentido interno de la muerte», y que por tanto servían a un propósito casi terapéutico: proporcionar «satisfacción emotiva» a todos aquellos —incluido el autor— «que prefieren la certidumbre del fin al desafío del ulterior desarrollo espiritual», y que por tanto renunciaban a la esperanza en un nuevo nacimiento. En definitiva, Spengler triunfaba porque aportaba razones para aquellos que se sentían cómodos en su derrotismo. (Frank 1929)

La discusión sobre el libro de Spengler alentó la circulación de una retórica de la decadencia enarbolada a menudo como arma arrojadiza y que inundó todos los ámbitos de discursos, incluido por supuesto el estético. Al socaire de Spengler se multiplicaron las constataciones de crisis, sus descripciones, que se mezclaban con giros apocalípticos y con ataques a los factores que se consideraban desencadenantes. Por ejemplo, como veremos con detalle, a partir de 1927 se fue convirtiendo casi en una moda hablar de «decadencia» del Arte Nuevo, al que, dicho en una frase, se consideraba —en sentido spengleriano— el canto del cisne de un proceso de decadencia aún mayor, el del sistema capitalista, presentado a su vez, en muchos casos, como fase final de la agonía de la modernidad. Una tesis así pudo ser enarbolada tanto desde posiciones de extrema derecha como de extrema iquierda, y no se dirigía meramente contra el impasse que sufría la novela o el teatro, sino el Arte Nuevo en bloque. Así, frente a la valoración que ahora nos merecen las obras de Salinas, Guillén, Alonso o Lorca y la importancia de las celebraciones del tricentenario gongorino, alguien tan «vanguardista» como Giménez Caballero consideraba, en el mismo año 1927, que aquellos actos constituían una muestra del estadio avanzado de decadencia de la cultura española. El florecimiento de una literatura bajo el signo de don Luis significaba que «[...] España, más occidental que ninguna otra nación, encabeza, una vez más, frente a Oriente, la Decadencia —ya famosa y, según parece, indudable— del Occidente europeo.» (1927)

Y es que hablar de decadencia permite aludir al final de un trayecto y por tanto al

principio de otro, y ayuda a deslegitimar los discursos contrarios situándolos bajo su égida. En cualquier caso, la retórica de la decadencia, con mayor o menor sintonía spengleriana, se convirtió en lugar común, pues además proporcionaba a los discursos pátina de «sentido histórico» y a la vez los presentaba pulsando la más visible actualidad. Así, por ejemplo, el editorial con el que se abre la revista Post-guerra, en junio de 1927, comienza:

> Nos hallamos en un momento crítico de la historia humana. La vorágine horrenda de la reciente guerra imperialista, todavía en rescoldos, ha removido los cimientos del mundo, y todo crepita en convulsión, como sobre el borde de un cráter.

Destacan entre estas convulsiones las luchas nacionalistas, el triunfo de la Revolución en Rusa y «la decadencia, en fin, del régimen capitalista que ha sido por alguien confundida con la agonía de la cultura occidental». Tal panorama conduce a la consabida conclusión:

> Todo un cúmulo de conflictos vitales, que implican siempre los periodos de transición histórica, comunica al ritmo de este instante tales acentos de tragedia trascendental y decisiva, que la crisis social es hoy, sin duda, para todas las conciencias normales, el más apasionante de los problemas del espíritu.

Los textos que hemos visto y otros nos muestran que autores importantes adoptaron una postura crítica frente a Spengler. El caso de Ortega, que será analizado ahora, o el del siempre fascinante Ángel Sánchez Rivero son otros buenos ejemplos.Sostenía este último en unas declaraciones a La Gaceta Literaria de mediados de 1928: mi fe profunda en el porvenir de nuestra cultura, haz maravilloso de fuerzas espirituales, expuesta a todos los riesgos porque busca todas las aventuras, me lleva a imaginar, dentro de un plano no muy breve, una nueva gran síntesis católica, en que lo tradicional y lo nuevo, lo latino y lo germano, se fundan por la vivacidad de un fresco ímpetu religioso. Rivero estaba dispuesto a admitir la falta de progreso visible, pero no aceptaba el pesimismo claudicante en que muchos caían: Pasamos por un punto muerto, pero no avanzamos en una decadencia. El germanismo caduco de Spengler confunde su propia sensación de agonía con los destinos del mundo. Fe, es esperanza, y esperanza y fe, son simpatía. (1928)

Más allá de la aprobación, las tesis spenglerianas adoptaban a veces el estatus de lugar común, usado casi mecánicamente. Algo de eso pasa, por ejemplo, en la contraposición de dos textos muy cercanos aparecidos en la revista Nueva Cultura. En una nota dedicada a glosar la muerte precisamente de Spengler, se señala a su pesimismo profundo como uno de los puntales del pensamiento fascista: «el pensamiento imperalista de Spengler, desde su torre de mentor de la aristocracia prusiana, pone en pie la idea desesperada del pesimismo viril: «...Si es que hay que morir irremisiblemente, muramos, por lo menos, matando.» Pero, poco antes, los propios editores de la revista utilizan la retórica spengleriana para describir el ambiente cultural español: En general, de toda esta laboriosidad inteligente, erudita y saturada, se desprende una sensación de bizantinismo exhausto, y a poco que tratemos de acercar esta obra del intelecto a la vida que nos envuelve y nos atrae desbordada de fuerzas, constataremos las características incluso plásticas de las épocas de decadencia.

Como última muestra de respuesta a las tesis spenglerianas, que nos permitirá señalar un frente de gran importancia en el debate, veamos, brevemente, la lectura de Ortega y Gasset.

Otega frente a Spengler

Ortega, ya se dijo, antepuso a la traducción de La decadencia de Occidente un breve proemio. Allí, sin entrar en discusión directa con los argumentos de Spengler, muestra sus reticencias a admitir la veracidad de la tesis nuclear. Ya en el primer párrafo tacha de «filisteos» a aquellos que aceptan el «monótono treno sobre la cultura fracasada y concluída». Les recrimina que utilicen el hecho de la guerra mundial a la vez como síntoma y como causa, sobredimensionando la dimensión de ésta, cuando en opinión de

Ortega una guerra, por muy cruenta que sea, no puede destruir una cultura (tesis que reiterará en 1933 en «Esquema de las crisis», Ortega 1935). Ésta sólo podría desaparecer por su propio agotamiento, lo que se plasmaría en dejar de producir «nuevos pensamientos y nuevas normas». Pero, argumenta Ortega, una ojeada a la cultura «actual» no sólo no reconoce el agotamiento de ideas, sino que, todo lo contrario, asiste, ya desde principios de siglo, a un florecimiento de perspectivas novedosas y teorías inéditas. La tesis, en fin, que Ortega contrapone al lamento spengleriano se presenta como fruto de la pura observación: la ideología del siglo XIX ha sido superada, y no es apropiado hablar de una disolución de la «cultura», porque «existe ya un organismo de ideas peculiares a este siglo XX que ahora pasa por nosotros» (en Spengler 1922).

Fue precisamente Ortega uno de los pensadores europeos que con mayor enjundia y talento se opusieron, durante buena parte del periodo interbélico, al vocerío general de la decadencia. Así, al final de sus conferencias argentinas de 1928 arremente contra «la quejumbre de decadencias que lloriquea en las páginas de tantos contemporáneos» (1928). Éstos, al mirar un aspecto concreto de la historia, como la política o la cultura, se quedan en la superficie y no atienden al crecimiento vital característico de la realidad histórica del presente, a esa «altitud de los tiempos» donde domina la sensación de plenitud:

> El hombre del presente siente que su vida es más vida que todas las antiguas o dicho viceversa que el pasado íntegro se le ha quedado chico a la humanidad actual. Esta intuición de nuestra vida de hoy anula con su evidencia elemental todas las lucubraciones sobre decadencia. (1928)

Este optimismo no le impediría hablar de una «crisis histórica» constatable, pero que no se establecía por comparación con un supuesto pasado mejor, y además se vinculaba a fenómenos diferentes que los de Spengler. En 1927 Ortega habla de una crisis del poder de la cultura por el materialismo:

> Los prestigios hace años aun vigentes han perdido su eficacia. Ni la religión ni la moral dominan la vida social ni el corazón de la muchedumbre. La cultura intelectual y artística es valorada en menos que hace veinte años. Queda sólo el dinero. (1927)

Un año después, el asunto clave es la falta de asimilación de «la nueva fisonomía que toma el vivir» (1928). En La rebelión de las masas, Ortega se ve obligado a reconocer que esas ideas «muy siglo XX» que años antes veía germinar en Europa no han conseguido cuajar en una cosmovisión unificada y estable, que por tanto pueda proporcionar un conjunto suficiente de creencias y valoraciones rectoras de la moral. Las minorías han perdido la fe en sus propios principios, y a esa carencia de principios sucede, como consecuencia más importante, el fenómeno al que alude el título del libro. Frente a un vacío de mando, la masa pretende alcanzar «el pleno poderío social».

A medida que el panorama se fue nublando, el parecer de Ortega a propósito de la crisis fue ampliándose y profundizándose. Y así, en 1933, en las lecciones que constituyen En torno a Galileo, afirma:

> Se dice, y tal vez con no escaso fundamento, que todos esos principios se hallan hoy en grave crisis. Existen, en efecto, no pocos motivos para presumir que el hombre moderno levanta sus tiendas de ese suelo moderno donde ha acampado durante tres siglos y comienza un nuevo éxodo hacia otro ámbito histórico, hacia otro modo de existencia. (1935)

En su análisis, Ortega hunde la mirada más que Spengler, para apoyar la tesis de la crisis no en una descripción apocalíptica de la vida "actual" y sus paralelismos históricos, sino en lo que contemporáneamente se ha denominado, en feliz expresión de Thomas Kuhn, un «cambio de paradigma». Como han argumentado no hace mucho Máximo Martín (1999) y Félix Martínez Bonati (2000), Ortega plantea germinalmente, en el fondo, las ideas que posteriormente han hecho suyas ciertos pensadores postmodernos cuando defienden, frente a autores como Habermas, el acabamiento del «proyecto moderno». El

madrileño se habría adelantado al postular el final de la modernidad. Así lo afirma ya en 1922:

> Todo anuncia que la llamada “Edad Moderna” toca a su fin. Pronto un nuevo clima histórico comenzará a nutrir los destinos humanos. Por dondequiera aparecen ya las avanzadas del tiempo nuevo. Otros principios intelectuales, otro régimen sentimental inician su imperio sobre la vida humana, por lo menos sobre la vida europea. (1922)

Declinan por tanto los principios modernos: racionalismo, democratismo, mecanicismo, industrialismo o capitalismo, desafiados por otros principios y perspectivas. Los que viven el periodo de entreguerras pertenecen así al tiempo, dice Ortega, en que un corpus de «ideas» y «creencias» (y éstos, como ha señalado Jorge García-Gómez, son los componentes básicos de una cosmovisión, que se resume en una visión de la vida) está siendo sustituido por otro. Las generaciones que cohabitan en el periodo de entreguerras son «habitantes del “dintel”» (Ortega 1935), y por rasgo más destacado exhiben la «desorientación vital» (1923).

Ahora se comprende algo mejor por qué Ortega no estaba dispuesto en los años veinte a aceptar los argumentos de Spengler. Éste partía de una equiparación de crisis con decadencia que para Ortega no era válida, pues sólo podía hablarse propiamente de situación de «crisis histórica» cuando las ideas y normas tradicionales ya habían sido reconocidas como falsas e inadmisibles: advenía entonces la duda ante un posible vacío ideológico. Pero «para que el hombre deje de creer en unas cosas es preciso que germine ya en él la fe confusa en otras» (1935), por lo que una crisis es siempre la coexistencia de dos cosmovisiones, la cosmovisión que muere y la que nace —por muy imprecisos y vagos que sean sus rasgos—, y que de hecho se esté produciendo el tránsito de una a otra. La crisis es precisamente la vivencia de ese “tránsito”, el tiempo en que el hombre se encuentra perdido y desorientado, y no sabe aún donde apoyarse.

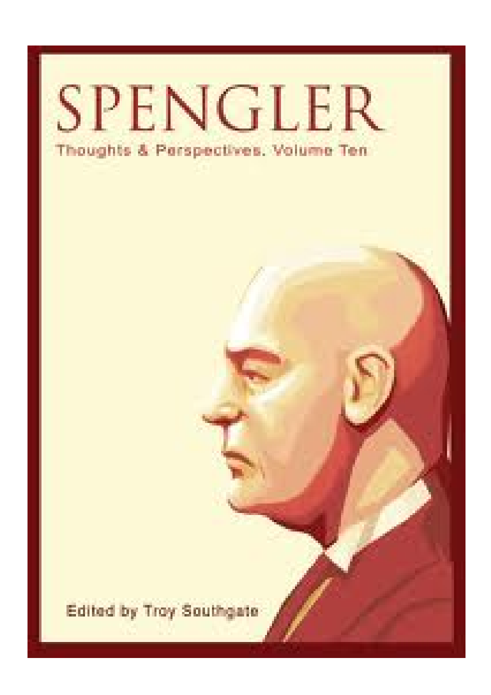
Si se aplica el esquema propuesto por Ortega al periodo de entreguerras, parece observarse que en él, efectivamente, se confirmó la quiebra de los valores tradicionales, lo que condujo a la doble situación de vacío (frente a un sentido unificante y fundamentador) y proliferación (de sentidos inéditos, interpretaciones, valoraciones), y a los intentos de construcción de nuevos valores. Con lo que en el periodo se extendió el sentimiento generalizado de tránsito y así es identificable como uno de esos periodos de crisis. A ello se une que aparecen fenómenos que Ortega identifica como típicos de las épocas de transición: el entusiasmo, el surgimiento de personalidades excesivas, la multiplicación de «conversiones» y la emergencia del extremismo. En la medida en que en los años veinte las “ideas del siglo XX” aún estaban forjándose y constituían patrimonio casi exclusivo de un minoritario grupo de intelectuales y artistas, y por tanto no se habían extendido lo suficiente para poder tener repercusión social o política, puede decirse que una amplia mayoría de la población de Occidente aún permanecía en gran medida dentro de la cosmovisión moderna. Pero en plenos años treinta los avances modernizadores y las nuevas ideas ya han repercutido en las costumbres, en los intercambios sociales, en las formas de pensar o en las ideologías; y dentro de ellas comienzan a producirse luchas y disonancias.

Este tránsito podría ser resumido, por lo que respecta al ámbito de la estética, y tomando una frase orteguiana, de la siguiente forma: si en 1924, las nuevas formas artísticas dividían a la audiencia entre aquellos que las entendían y los que no lo hacían, en 1933 todos las entendían (o se suponía: la ignorancia ya no era posible), aunque algunos (o muchos) no las aceptaran o compartieran, o pretendieran utilizarlas para ciertos fines. Ortega, de manera coherente, sólo acepta hablar de crisis cuando se está produciendo el tránsito y no meramente cuando se deshace la cosmovisión que hasta ese momento dominaba, esto es, en decadencia.

Como puede colegirse, para Ortega, en una situación reconocida de «cambio de paradigma», todo entra en crisis, esto es, ningún ámbito de la realidad permanece inmune. Se produce un cambio global,

cosmovisional, y los sentidos y valores sufren una metamorfosis que transtorna en distinta medida la vida de los sujetos, provocando incluso la peor angustia. Los vocablos que Ortega utiliza para describir los estadios de crisis no dejan lugar a dudas: de la «inquietud» a la «alteración profunda» del secreto de la vida, cuando no la «desolación», nihilismo en definitiva: «el vacío de tanto destino personal que pugna desesperadamente por llenarse con alguna convicción sin lograr convencerse»

Que Ortega reconociera la situación crítica y riesgosa de los años de entreguerras no le llevó a la desesperación ni al fatalismo. Pensaba que en Occidente se conservaban energías intelectuales y morales suficientes para evitar una debacle, y, además, creía que los periodos de naufragio, de abandono de creencias asentadas, constituían también momentos propicios para la creación de nuevas ideas-fuerza. La crisis era condición de cambio del rumbo histórico (Martín). Ante la obstrucción de las vías tradicionales y la falta de referentes, el hombre podía optar por ensimismarse para idear soluciones.



Años Decisivos: el distanciamiento definitivo del nacionalsocialismo

Javier R. Abella Romero

Desde el momento en que saltara a la palestra pública en 1918, Oswald Spengler nunca dio muestras de apoyo hacia los nacionalsocialistas, pero tampoco los rechazó abiertamente antes de que llegasen al poder. Las ideas propagadas por Spengler a través de sus obras y conferencias hicieron pensar a muchos que este se hallaba de alguna forma en sintonía con los nazis. En 1933, con el ascenso de Hitler a la cancillería del Reich -que significaba el ascenso de los nazis a las esferas más altas del poder- llegaría el momento definitorio de la complicada relación entre Spengler y los nazis. Y en ese momento crucial, para sorpresa de muchos, el autor alemán tomaría distancia frente al nacionalsocialismo.

Esta postura quedaría expresada en *Los Años Decisivos*, obra publicada a finales de 1933, que significaría un último intento de Spengler por influir en el ámbito político. En los primeros párrafos de esta obra, el autor parecía ubicarse en el bando de los nazis, al afirmar:

> Nadie podría anhelar más que yo la subversión nacional de este año. Odié, desde su primer día, la sucia revolución de 1918, como traición infligida por la parte inferior de nuestro pueblo a la parte vigorosa e intacta que se alzó en 1914 porque quería y podía tener un futuro. Todo lo que desde entonces he escrito sobre política ha ido contra los poderes que se habían atrincherado en la cima de nuestra miseria y nuestro infortunio, con ayuda de nuestros enemigos, para hacer imposible tal futuro.139

Sin embargo, luego de esa introducción, Spengler empezaba a expresarse en forma poco halagadora hacia a los nacionalsocialistas. Entre otras cosas, afirmaba que veía con

preocupación la forma en que el triunfo de Hitler era celebrado ruidosamente cada día y afirmaba que "sería mejor guardar nuestro entusiasmo para un día de reales y definitivos resultados (…) y si nadie más tiene el coraje de ver y decir lo que ve, yo sí me propongo hacerlo. Tengo derecho a criticar porque a través de esto he demostrado repetidamente lo que debe pasar, porque eso pasará.".

En este libro Spengler seguía la misma línea de pensamiento que vimos en su carta de 1918, dirigida a su amigo Hans Klores: cuando se produce una revolución siempre hay una tendencia a profundizar el proceso revolucionario y mantener una especie de "agitación permanente." Esta situación trastorna el orden y dificulta el cumplimiento de las funciones básicas de gobierno. Cuando la sociedad se ve sumergida en el caos, empieza entonces a tomar fuerza un grupo más pragmático que sustituirá finalmente el "des-gobierno" revolucionario sustituyéndolo por un gobierno autoritario. En el caso de Alemania, esto significaba que el "elemento prusiano" -las fuerzas conservadoras presentes en la sociedad alemana- terminarían imponiéndose.

Así pues, parece que lo que buscaba Spengler era evitar el proceso de agitación que necesariamente seguiría a la "revolución" nazi. Pretendía saltar una etapa del proceso para llegar directamente a la fase final: el retorno a un gobierno conservador.

Spengler criticaba duramente a los nazis pues pensaba que efectivamente estaban transitando la etapa de agitación constante inmediatamente posterior al inicio de la "revolución" (la que el autor quería evitar). Los acusaba de inmadurez política y no dudaba en llamarlos "eternos muchachos" y acusarlos de "delirar como frailes mendicantes."

Sin embargo, las principales críticas de Spengler apuntaban a la preocupación excesiva de los nacionalsocialistas por la política interna, que en apariencia dejaba en segundo plano a la política externa. Para el autor de La Decadencia las verdaderas victorias se lograrían en el terreno de la política internacional, llevando adelante una política expansiva que le devolviera a Alemania su nivel de primera potencia europea. Por supuesto que Spengler –quien falleció en 1936- no pudo presenciar cómo aquella prioridad de los nazis hacia la política interna evolucionó rápidamente hacia una cada vez más fuerte política expansionista. Hubiera sido interesante ver su reacción ante esa nueva realidad.

Por lo demás, el contenido de esta obra era en gran medida una repetición de temas previos. Se mostraban los ya familiares ataques a líderes marxistas y una más reciente obsesión de Spengler sobre el peligro "de color" acompañado de una reiteración de la teoría de las razas como "afinidades electivas".143 Sin embargo, para el desarrollo del pensamiento spengleriano, dos elementos son significativos –la discusión del fascismo italiano, en la cual Spengler por vez primera trata de interpretar el papel histórico de este nuevo fenómeno político; y los planteamientos acerca de la situación política de Alemania en el contexto internacional, la cual expresaba su postura final acerca del imperio Faústico.

El fascismo, declaraba Spengler, era sólo un régimen de transición:

> Lo que anticipa el futuro no es la simple existencia del fascismo como partido sino simple y únicamente la figura de su creador. Mussolini no es un líder de partido (…); él es el amo de su nación (…) Mussolini es primero y ante todo un Estadista, frío y escéptico, realista, diplomático (…) Mussolini es un conductor de hombres con la astucia de la raza sureña en él, igual que los condottieri del Renacimiento, y es por ello capaz de presentar su movimiento en total consonancia con el carácter de italia –ópera nacional- sin llegar a ser intoxicado por él.

Y también: "Como un partido de masas con ruido y disturbios y (…) oratoria", el fascismo italiano se había mantenido atrás en la era de la agitación política. Pero en la figura de Mussolini había servido el futuro proveyendo un modelo de los Césares por venir".

Retornando al tema de quién ocuparía el liderazgo en Occidente, Spengler revisó y combinó sus actitudes previas, para dar a sus compatriotas la más clara dirección posible. Su nueva creencia sobre la preeminente importancia del peligro representado por las naciones "de color" lo llevó a insistir con menos intensidad que antes en las hostilidades entre naciones de Occidente. Los Fáusticos, predicaba Spengler, deben dejar sus disputas mezquinas y unirse para resistir la amenaza bárbara desde fuera. Así que *Los Años Decisivos* no repitieron la predicción de un inevitable enfrentamiento final entre Alemania e Inglaterra con el que *Prusianismo y Socialismo* había concluido. Sin hacer ataques directos a los ingleses, Spengler afirmaba que la nación inglesa no era lo suficientemente fuerte, jóven o saludable espiritual o racialmente para combatir esta terrible crisis con seguridad. Por otras razones, tanto Francia como los Estados Unidos se habían descalificado a sí mismas. Quedaba únicamente Alemania.

"¿Por qué es el pueblo alemán" preguntaba Spengler, "el menos exhausto de los pueblos blancos y por ello el único en el que deben ser depositadas las mayores esperanzas? Porque su pasado político no le ha dejado ninguna oportunidad para desperdiciar su valiosa sangre y sus grandes habilidades. Esta es la principal virtud de nuestra miserable historia desde 1500: nos ha utilizado escasamente. Frustrada de una gran historia, Alemania ha mantenido un cierto "barbarismo" –"una raza fuerte, la eterna figura del guerrero en forma de animal de rapiña." Contra los nuevos bárbaros, podrían servir como un escudo de una vieja civilización al reunir firmemente todo lo que quedara de sus primitivas virtudes tradicionales.

Los nazis no reaccionaron de inmediato. Todavía en Octubre de 1933 el mismísimo Joseph Goebbels (quien en su juventud leyó a Spengler) escribió una corta misiva al autor de La Decadencia solicitándole un artículo que sirviera de apoyo a los nazis en su campaña electoral de dicho año, lo que podría verse como el ofrecimiento de una última oportunidad de reivindicación. Spengler declinó la oferta.

Llegaron a venderse unas 12.000 copias antes de que las autoridades finalmente tocaran la alarma. Algunos ataques de la prensa sólo sirvieron para darle mayor publicidad al libro. Fue sólo tres meses después de la publicación y con 150 mil copias en impresión cuando el gobierno nazi finalmente prohibió la mención de Spengler en la prensa y tomó medidas para detener la venta del libro. Estas medidas consiguieron el efecto deseado pero no pudieron prevenir la circulación subrepticia de las copias que ya estaban en manos del público.

Entre el coro de voces nazis que se unieron para condenar a *Los Años decisivos*, al menos uno habló de manera oficial por el partido. En un panfleto que circuló ampliamente, Johan von Leers, líder de la División de Política exterior e información exterior en el Colegio Alemán de Estudios Políticos, trató de desengañar al público alemán de la impresión -aparentemente muy común- de que la filosofía de Spengler era buen nazismo. Lejos de ser algo así, Leers afirmaba, *Los Años Decisivos* era una vía contrarrevolucionaria. Su autor no era más que un escéptico pesimista, un enemigo de los trabajadores, con un "helado desprecio por el pueblo", cuyo verdadero deseo era retornar a la antigua sociedad aristocrática del siglo XIX. Su teoría racial sobre la "amenaza de color" era un peligroso error, pues le enseñaba a Alemania a desconfiar de Japón, su aliado natural, descuidando a sus enemigos reales en Europa. Otros críticos advertían acerca del carácter oscuro y fragmentario de los textos spenglerianos, que dejaba dudas en sus lectores menos sofisticados acerca de su significado real.

Entre los ofendidos por la actitud de Spengler se contó Elizabeth Forster-Nietzsche, hermana del célebre filósofo, protectora de su archivo, convencida admiradora de Hitler y con quien el autor mantuvo amistad por cerca de 15 años. En octubre de 1935, Forster-Nietzsche escribió a Spengler manifestándole:

"Con gran pena me he enterado de que Ud. se ha apartado del Archivo Nietzsche y que no quiere tener más relación con él.

Lamento este hecho enormemente y simplemente no puedo comprender por qué razón sucedió. Fui informada de que su actitud hacia el Tercer Reich y su Führer es de una vigorosa oposición y que su retiro del Archivo Nietzche –que está ligado al Fuhrer con gran devoción- supuestamente está relacionado con ello. Ahora yo sé por experiencia personal que Ud. ha acompañado firmemente nuestro más preciado ideal. Pero es precisamente esto lo que yo hallo incomprensible. ¿Acaso no ofrece nuestro amado Führer el mismo ideal y los mismos valores para el Tercer Reich que ud. expresó en su Prusianismo y Socialismo? Ahora, ¿qué es aquello que ha causado su fuerte antipatía?"

Muchos críticos de Spengler en esta etapa vieron las declaraciones anti-nazis en *Los Años Decisivos* como una especie de traición familiar. "Hipnotizado por su propia construcción intelectual y cegado por el prejuicio," Spengler había fallado en reconocer a "sus propios hijos." Esa era en el fondo la verdadera causa de la rabia nazi, pues los nacionalsocialistas siempre habían visto a Spengler como uno de lo suyos, poco ortodoxo, tal vez, pero en el fondo un verdadero precursor de la "revolución nacional". Ahora, justo en el momento en que él debía haber descartado sus antiguas reservas, en el momento en que pudo incluso beneficiarse de esa admiración que muchos líderes nazis tenían hacia él, eligió alejarse definitivamente de ellos. La confusión y la indignación de los nazis ante la actitud de Spengler puede ejemplificarse claramente en la expresión de Elizabeth Forster Nietzche "¿Acaso no ofrece nuestro amado Führer el mismo ideal y los mismos valores para el Tercer Reich que ud. expresó en su Prusianismo y Socialismo?".

Lo cierto es que en *Los Años Decisivos*, Spengler había hecho dos cosas imperdonables: había repudiado abiertamente a los nacionalsocialistas como la gente errada para liderar la revolución por la cual tanto él como ellos habían trabajado durante quince años; y había difundido abiertamente lo que Hitler iba finalmente a realizar. Y esta fue la razón central por la cual los nazis reaccionaron con amargas recriminaciones y una fuerte censura sobre el autor.